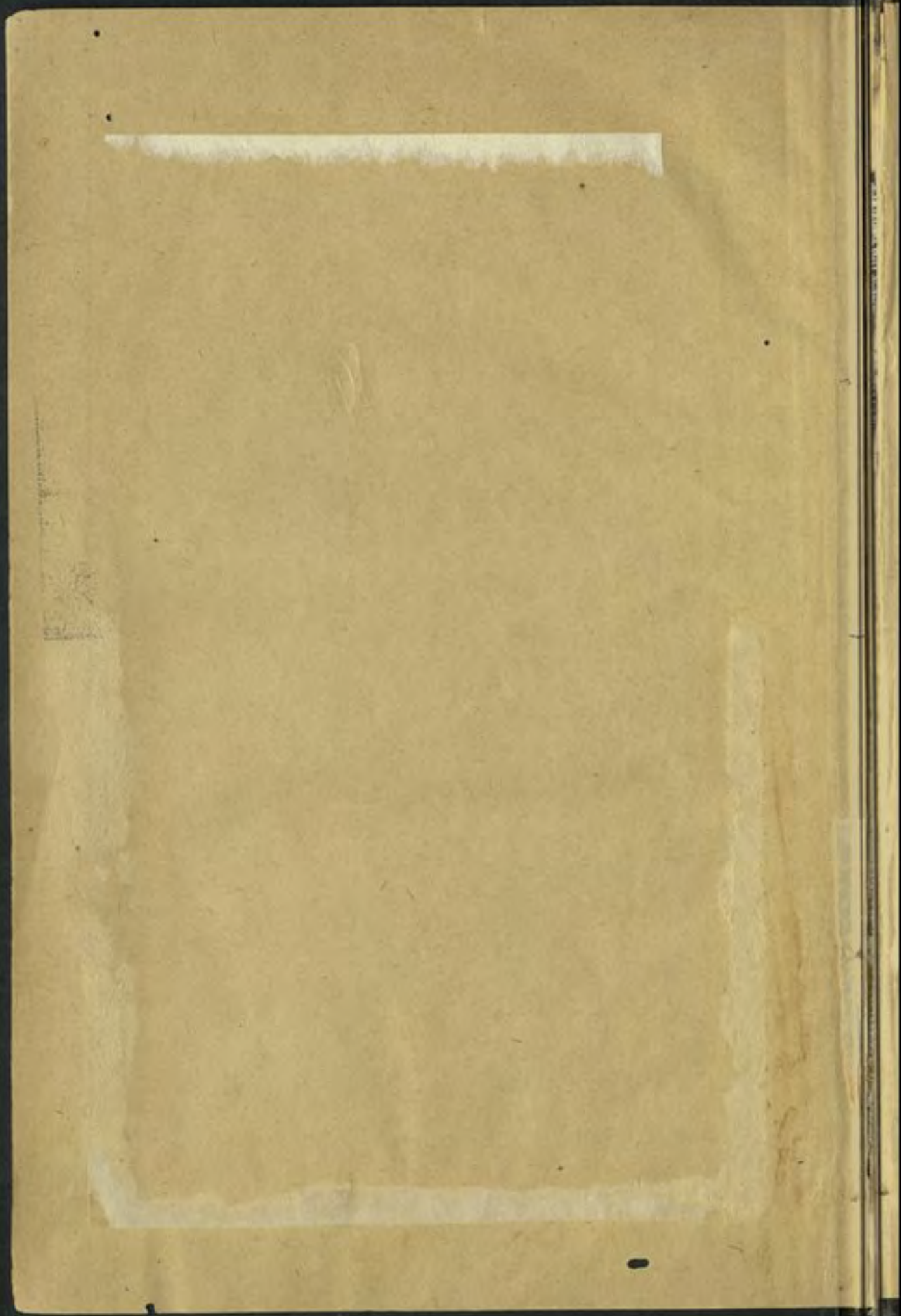


الاهواني

معاني الفلسفة

100  
A28mA









100  
A28m A  
C.1

# مَعَانِي الفَلَسَفَةِ



تأليف

الدكتور

أحمد فؤاد الزلهواني

مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

[ القاهرة : ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م ]

الطبعة الأولى

مستشرقون الطبع والنشر  
دار إحياء الكتب العربية  
عيسى البباني الحلبي وشركاه





## كلمة المؤلف

رأيت الناس في مصر والشرق العربي مقبلين إقبالا منقطع النظير على قراءة كتب الفلسفة والاطلاع على أفكار أصحابها . ولم يكن ذلك هو المؤلف منذ عهد قريب ، بل كانت الفلسفة عنواناً على الإغراب والتعقيد والغموض ، وكان التفلسف سمة الخارجين عن جادة الطريق . حتى إذا شد أحد عن الأفكار الدارجة ، أو طلع برأى جديد قيل له : لا تتفلسف ، كأن الفلسفة رذيلة من الرذائل يتهم بها صاحب التفكير المعوج المنحرف ؛ فرهبها الناس وانصرفوا عنها ، وظلت حبيسة الكتب ، بعيدة عن الأذهان غريبة عن القلوب .

وإقبال الناس على الفلسفة يحمل الدليل على يقظة هذا الشعب ، ونفض غبار الكسل والجمود عن العقول . فقد سحبت الفلسفة الحضارة الإسلامية في أوجها ، حتى لقد وصفها أبو يعقوب الكندي ، فيلسوف العرب ، في رسالته إلى الخليفة المعتصم بالله في الفلسفة الأولى فقال : إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرافها مرتبة ، صناعة الفلسفة .

ويرى أوجست كمت أن الإنسانية تمر في أدوار ثلاثة : الدور الديني ، والدور الميتافيزيقي أو الفلسفي ، والدور العلمي . فإن قيل : إننا في عصر العلم ولا حاجة بنا أن نعود القهقري إلى عصر الفلسفة ، قلنا : ولكننا في فجر النهضة ولا بد لنا من اجتياز دور الفلسفة ، حتى لا تكون هناك فجوة أو طفرة بين العصرين .

وبعد : فهل وقع الطلاق فعلا بين العلم والفلسفة ؟ أم لا تزال الإنسانية في حاجة إليهما جميعا ؟ !! .

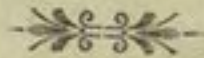
مهما يكن من شيء فإن اتجاه الشعوب الشرقية اليوم إلى الفلسفة ، كما يتجهون إلى العلم .

فرايتُ من الخير أن أمهد لطلاب المعرفة والحكمة بهذا الكتاب أفتح لهم أبواب هذه الصناعة ، حتى يستقيم الطريق ، وترفع منه الأشواك التي كانت تضيق على الفلسفة ما يكتفئها من غموض وإبهام .

وإني لأستلهم في هذا المؤلف روح أستاذنا المغفور له الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر مصطفى عبد الرازق . عنه أخذت الوضوح في الفكر ، والدقة في التعبير ، والسعي وراء الحق ، وهي خلال جعلت منه الفيلسوف الحق .

أحمد فؤاد الأهواني

أكتوبر سنة ١٩٤٧





القسم الأول

Handwritten text, possibly a signature or name, in the center of the page.



## لفظ الفلسفة

أ كبر الظن أن الناطقين بالضاد يلفظون كلمة الفلسفة ولا يعرفون أصلها في الاشتقاق .

هي لفظة يونانية نقلها العرب في عصر الترجمة . قال الفارابي : « اسم الفلسفة يوناني ، وهو دخيل في العربية . وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا ؛ ومعناه إشار الحكمة . وهو في لسانهم مركب من « فيلا » ومن « سوفيا » . ففيل الإيثار ، وسوفيا الحكمة . والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لسانهم : « فيلوسوفوس » . فإن هذا التغيير هو كتغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته ، وغرضه من عمره الحكمة » .

فالفلسفة إذن هي محبة الحكمة . وذكر شيشرون أن فيثاغورس هو الذي وضع هذه اللفظة فقال : لست حكيمًا ، ولكني محب للحكمة .

وجاء في ختام محاوره فيدر أن سقراط أمر فيدر أن يخبر ليسياس برسالة الآلهة ، وخواها : أن هو ميروس وسولون وسائر الشعراء والخطباء والمشرعين إذا كانت كتاباتهم تستند إلى معرفة الحقيقة ، فلا ينبغي أن يسموا كذلك ، بل الأليق أن يُنعتوا بلقب أسمى .

فيدر - وما ذلك الاسم الذي تطلقه عليهم ؟

سقراط - لا أسميهم حكماء ، لأن هذا الاسم عظيم لا يتصف به إلا الله وحده ! ، وإنما أسميهم محبي الحكمة أي ( فلاسفة ) .

غير أن هذا التعريف التاريخي لهذه اللفظة لا يدلنا على شيء ، فقد أحالنا من لفظة محبة الحكمة إلى الحكمة ، وجعل الله هو الحكيم والحكمة من صفاته . فما الحكمة وما الحكيم ؟ !! .

قال الفيومي صاحب المصباح المنير : « الحكمة وزان قسبة للدابة ، سميت بذلك لأنها تدللها لراكبها حتى تمنعها الجمح ونحوه . ومنه اشتقاق الحكمة لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأردال » .

و بحث الأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق عن أصل الفلسفة عند المسلمين في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، فاتهى إلى أننا « كثيراً ما نجد في كتب مؤلفي العربية وضع الحكمة والحكيم مكان الفلسفة والفيلسوف وبالعكس ، وعبروا بحكام الإسلام وفلاسفة الإسلام . والحكيم عندهم على إطلاقه هو أرسطو » .

الواقع أن الحكمة أنبل المعارف ، والمتصف بها أنبل الناس . قال تعالى : ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ﴾ . فالحكمة أسمى شيء في الحياة . وليست الحكمة النظر بالبصر حسب ، بل بالبصر والقلب معاً ، أو بعين الحس والعقل إلى هذا العالم الذي وجدنا فيه . وقد يقول قائل : وهل يوجد من لا ينظر ؟ فنجيب : نعم ، لأن معظم الناس لا يستفيدون من حواسهم ، وتقع أمامهم الأشياء المختلفة وهم لا يشعرون . وقد حث الله تعالى على النظر فقال : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ . وقال ﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ .

ولكل إنسان نظرة في الحياة : في أصلها وغاياتها ، وفي مصير هذا الإنسان ، وفي البعث والخلود ، وفي الخير والشر ... فهذه أسئلة لا بد أن كل واحد قد فكر فيها ، واتهى إلى رأى حقاً كان أم باطلاً . فإن قلت : ومن الناس من يقف متردداً لا يستطيع أن يتبين الطريق ؟ قلنا : إن الشكك واللاأدر بين من الفلاسفة . وعلى هذا نستطيع أن نقول : إن كل إنسان ، وما دامت له نظرة في الحياة فهو فيلسوف .



ويذهب الأستاذ فروست<sup>(١)</sup> في مقدمة كتابه إلى أن كل إنسان ، فلاحا كان أم من رجال المال ، كاتباً أم قائداً ؛ حاكماً أم محكوماً ، فهو فيلسوف بمعنى الكلمة . ذلك أن الإنسان بما هو إنسان ، وقد وهب دماغاً راقياً وجهازاً عصبياً ، فلا بد له من التفكير ، والتفكير مطية الفلسفة .

ويقول برتراند رسل<sup>(٢)</sup> في مقدمة كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » ما خواه : « نشأ التصورات عن الحياة والعالم ، تلك التي نسميها تصورات فلسفية ، عن عاملين : الأول التصورات الدينية والحلقية الموروثة ، والثاني هذا النوع من البحث المعروف « بالبحث العلمي » . وقد استخدم لفظ « الفلسفة » بأشكال مختلفة ، بعضها واسع وبعضها ضيق . وسوف أستخدم هذا اللفظ على معناه الواسع ، مما سوف أبينه . فالفلسفة عندي شيء متوسط بين الدين والعلم . فهي تشبه الدين من جهة أنها تحتوي على تأملات في أمور لم تصبح بعد يقينية . وتشبه العلم من جهة أنها تاجاً إلى العقل لا إلى التقاليد أو الوحي . فإذا كان العلم يختص بالمعرفة المحدودة ، والدين بالعقائد التي تتخطى نطاق المعرفة المحدودة ، فبين العلم والدين « شقة حرام No Man's Island » هي الفلسفة .

وهناك كثير من الأسئلة لا يجيب العلم عنها، ولا تصل إجابات رجال الدين عنها إلى حد الاقناع، كما كان الأمر في الأجيال الماضية . مثال ذلك هل العالم عقل ومادة ؟ ! وإذا كان الأمر كذلك فما العقل وما المادة ؟ هل يخضع العقل للمادة ، أم هو مستقل عنها ؟ هل للعالم غاية ... الخ » .

ويرى روستان<sup>(٣)</sup> أن كل إنسان في خلال حياته يقبل نوعاً من الفلسفة عن وعي

(1) Frost : The Basic Teachings of the Great Philosophers. Philadelphia, 1945.

(2) Bertrand Russell : History of Western Philosophy. New York 1945

(3) Roustan : Le Çons de Philosophie, Paris 1923, P 2

أو عن غير وعى ، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة ، وعن دوره في هذا العالم ، وعن الخير والشر . وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد ، وعن دوافع القلب ، وهوائف الوجدان . ولم يمنع الجهل من جرأة الجهال على إعلان رأيهم في طبيعة النفس والموت والله .

\*\*\*

على هذا المعنى الواسع نفهم معنى الفلسفة :

فهي أولا نظرة شاملة إلى الحياة في مجموعها .

وهي من جهة أخرى حل المشكلات التي تتوسط بين العلم والدين .

وهي من جهة ثالثة الآراء التي تنتهي إلى العمل والسلوك ، ما دامت سنة الحياة الحركة والنمو والابداع . والذين يقصرون الفلسفة على التصورات المجردة المنعزلة في الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن الحياة ، ويردوننا إلى ألفاظ جوفاء ، كأنها تعيش في صحراء جرداء .

ولقد كان سقراط فيلسوفا على هذا المعنى الذي نراه : لم يؤلف كتباً ، ولم يدون رأياً ، ولكنه كان يعلم الناس في الشوارع والأروقة والملاعب ، فكان هو الحكمة الحية ، والفلسفة المنقولة .

هذه الفلسفة الحية ، أو فلسفة الحياة ، لا تستطيع أن تحدها ، أو تعرفها . ففي كل جيل لها مدلول ، وفي كل عصر لها تعريف . وهذا يقتضى النظر في التاريخ لاستقصاء تطور مفهومها مع الزمان .



## تطور الفلسفة

الفلسفة على خلاف العلم من حيث معالجة كل منهما : فموضوع الفلسفة هو موضوع تاريخها ، أما العلم فلا يعنى بتاريخه ، بل يضرب صفحاً عن هذه المقدمات التاريخية الطويلة ، ويبدأ بالنظر إلى الأشياء كما هى . أما الفلسفة فلم تستقر بعد ، ولم تصل إلى نتيجة يطمئن إليها العقل . فلا بد لنا من الاطلاع على الأنظار المختلفة للفلاسفة نحو الحياة ، أى لا بد من الاطلاع على تاريخ الفلسفة . وهذا هو معنى قولنا : الفلسفة هى تاريخ الفلسفة .

والحياة أو السكون أو الوجود ينقسم قسمين : الأول هو الإنسان ، والثانى كل ما عدا الإنسان : أى الأشياء الخارجية من جماد ونبات وحيوان . أى أن العالم بأسره فى كفة ، والإنسان ، وأعماله فى كفة أخرى . ولا ندري لماذا قسم الإنسان هذه القسمة الجائرة ، فوضع نفسه فى جانب والعالم فى جانب آخر ، ولكنها أنانية الإنسان التى يدعى فيها أنه أفضل الكائنات وأشرفها . ولو كان أحد الحيوانات يفكر كما يفكر الإنسان فأكبر الظن أن يجعل نفسه فى كفة والعالم كله فى أخرى . ومن أقوال أرسطو : لو فكر البقر لجعل الآلهة على مثاله . لأن قدماء اليونان صوروا الآلهة فى صورة الإنسان أى شبهوا الآلهة بهم ، كل ما فى الأمر أنها تمتاز بالخلود .

ومن هنا تنشأ مشكلتان أساسيتان : الأولى تتعلق بعالم الطبيعة ويصدر عنها المعرفة النظرية . فالمعرفة النظرية هى المعرفة الخالصة المستمدة من الأشياء المحيطة دون أن يعقبا عمل . أو هى المعرفة الخاصة بالعالم الخارجى . وقد يتجه البحث لا إلى الظواهر الطبيعية الكونية بل إلى الإنسان وسلوكه وأخلاقه . وإذن فنحن إزاء مشكلتين رئيسيتين فى الفلسفة : الأولى هى البحث فى الطبيعة ، والثانية هى البحث فى الإنسان وسلوكه أو أخلاقه . فما موقف الفلاسفة من قديم الزمان إزاء هاتين المشكلتين .

## الفلسفة اليونانية

لورجعنا إلى الفلسفة اليونانية لوجدنا أن فلاسفة اليونان الأولين المسمين بالحكماء السبعة مزجوا بين المسألتين، فنظروا تارة إلى عالم الطبيعة وتارة أخرى إلى عالم الإنسان. ولكنهم لم يكونوا متعمقين في بحث هذه المشاكل وإنما بدأ البحث العميق الذي لا يفسر الأشياء تفسيراً روائياً ويرجع المظاهر إلى قوى الآلهة، هذا التفسير الجدى لحل هاتين المشكلتين بدأ بالطبيعيين الأولين. وهؤلاء غلبوا النظر في الطبيعة على النظر في الأخلاق، فكان مهمهم البحث في أصل الموجودات المختلفة، وتراعى لهم أن اختلافها إنما هو اختلاف ظاهري، وأن مرجعها جميعاً إلى شيء أو مبدأ واحد. فطاليس يقول إن أصل الأشياء الماء، منه خرجت جميع الموجودات. وقال انكسمندر بأن أصل الأشياء مادة لا متناهية مزيج من كل شيء. وقال انكسيانس بأن الهواء هو أصل الأشياء. ومذهب هرقليطس هو أن النار أصل الموجودات.

ونحن نسمى الطبيعيين الأولين فلاسفة للأسباب الآتية :

أولاً : لأنهم نظروا إلى الأصل الأول للأشياء فحاولوا معرفة العلة الأولى لا العلة القريبة؛ وهذا أحد عناصر الفلسفة.

ثانياً : لأن نظرتهم كانت عامة شاملة لا جزئية وهذا عنصر آخر من عناصر الفلسفة

وثالثاً : لأنهم ردوا الكثرة إلى الوحدة وهذا هو العنصر الثالث .

وما لا شك فيه أن هذا العالم الذي نعيش فيه زاخر بالموجودات التي لا نستطيع لها عدا ولا حصراً . ومن النظر الفلسفي أن نضمها في شيء واحد .

أما الطبيعيون المتأخرون فقد سموا كذلك لأنهم وجهوا النظر إلى الطبيعة أكثر من النظر إلى الإنسان ، ولأنهم اعتمدوا على آراء الطبيعيين الأولين وقالوا بشيء



جديد . منهم أنبا دوقليس ، ومذهبه أن أصل الأشياء العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب ، فجمع بين العناصر التي قال بها الطبيعيون الأولون ، وأضاف عنصراً جديداً هو التراب . وقد لقيت هذه النظرية حظاً كبيراً جداً من الرواج طوال القرون الوسطى حتى عصر النهضة ، فكانت هي الأساس العلمي عند الأوربيين والعرب على السواء .

وقال ديموقريطس بالذرة التي برز القول بها في العصر الحديث . وقال انكساجورس بالذرة أيضاً ولكنه وصفها بصفات تخالف تلك التي تصورها ديموقريطس فقال : إنها لا تتحرك بذاتها ولا تلتقي مصادفة ، وإنما لا بد أن يكون من ورائها مدبر لها . فكان أول من نادى بوجود عقل مفكر مدبر للعالم ، ولهذا السبب رفع أرسطو من شأنه .

وفي الفلسفة اليونانية مدرسة أخرى غير مدرسة الطبيعيين هي مدرسة الفيثاغوريين أي أصحاب فيثاغورس الفيلسوف الرياضي الذي تصور العالم تصوراً رياضياً ، وجعل الأعداد والأنعام أصلاً للموجودات . واهتمت هذه المدرسة بالمشكلة الثانية وهي المشكلة العملية أي عالم الإنسان ، فكانوا ينزعون إلى التصوف ، ويميلون إلى الطهارة ، ويعيشون معيشة أقرب إلى أن تكون معيشة دينية بمعنى الكلمة . ونظروا في الإنسان وقالوا بخلود النفس وبوجود عالم آخر . وأكبر الظن أن هذه الآراء اكتسبها فيثاغورس من الشرق لأنه صاحب النفحات الروحية من قديم الزمان .

والمدرسة الثالثة هي مدرسة الإيليين ومنهم اكسانوفان القائل بالتوحيد . ولكن أبرزهم وأعمقهم أثراً في الفلسفة هو بار منيدس وتلميذه زينون . ولقد نظر الإيليون إلى عالم الموجودات فأنكروا ما فيه من تغير وكثرة وحركة وقالوا : إن هذه الظاهر المتغيرة المتحركة وهمية ، وإنما حقيقة الموجودات أنها واحدة ثابتة .

سقراط :

وهكذا نجد أن الفلسفة اليونانية إلى عصر السوفسطائيين كانت منصرفه كل

الانصراف إلى البحث في الطبيعة لا الانسان، حتى جاء سقراط فانصرف إلى البحث في الانسان؛ حتى قال شيشرون : إن سقراط هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أى حول أنظار الفلاسفة من البحث في مسائل الطبيعة إلى البحث في الأخلاق وسلوك الانسان . وسقراط هو الذي وجه اهتمام الناس إلى البحث في أنفسهم، فاتخذ شعار الذي كان مكتوبا على باب معبد دلفي ( اعرف نفسك بنفسك ) وجعله شعاره . كان اهتمام سقراط إذن بوجه خاص إلى المشكلة الخلقية وأهمل النظر في الموجودات الطبيعية ولم يعن بالبحث فيها كما فعل في صدر شبابه ، ثم انصرف عنها إلى البحث في الأخلاق . وأهم ما كان يعنى به مسألة الفضيلة .

والاجماع منعقد على أن سقراط من أعظم الفلاسفة قدراً في تاريخ الانسانية ، ومع ذلك فنحن لا نجد له كتاباً واحداً ألفه في الفلسفة ، لأنه كان يفسد الحكمة العملية في السيرة الحميدة، والقُدوة الصالحة ؛ وأنه لاخير في علم بغير عمل . وجملة مذهبه أن العلم هو الفضيلة ، والفضيلة هي العلم .

كان غرض سقراط هداية الناس ، وسبيله إلى ذلك أن يعرفوا أنفسهم .

ولما حوكم سقراط نهض يدافع عن نفسه ، وروى لنا أفلاطون على لسان سقراط هذا الدفاع الذي جاء فيه : « سأحاول أن أوضح لكم لم دعيت بالفيلسوف، ومن أين جاء تني هذه الأحدوث السبئية !! ... إن لدى ضرباً معيناً من ضروب الحكمة كان مصدر ماشاع من أمرى ، فإن سألتوني عن هذه الحكمة ما هي ؟ أجبت إنها في مقدور البشر، وإلى هذا الحد فأنا حكيم ! ... » .

وهكذا نرى أن الفلاسفة الذين اشتغلوا بصناعة الفلسفة قد ذاع أمرهم في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد ، إلا أن سقراط على طريقته في التهكم أراد أن ينفي عن نفسه تهمة الفلسفة أو الحكمة لأنها من صفات الله ، وأن الله كما قال سقراط في الدفاع هو « الحكيم الأوحد » .



## أفلاطون:

وأفلاطون أعظم تلامذة سقراط بل يعد استمراراً لفلسفته ، وكذلك أرسطو استمرار لفلسفة أفلاطون . والذين يرون أن هناك خلافاً عظيماً بين أرسطو وأفلاطون يخطئون بعض الخطأ في هذا الجزم ، لأن أرسطو امتداد لأفلاطون فهو تلميذه . وإن كان قد عدل في بعض آرائه ، فهو تعديل لا يعدو أن يكون نوعاً من النظر إلى ناحية جديدة أو تنمة لمذهب أفلاطون . فأفلاطون كمل سقراط ، كما أن أرسطو كمل أفلاطون ، فماذا نجد عند أفلاطون وأرسطو فيما يختص بالفلسفة ؟ ١ . ماهي الفلسفة وما هو الفيلسوف ؟ ، وما موضوع الفلسفة التي ينبغي أن يبحث فيها عند كل من هذين الفيلسوفين . ترك لنا أفلاطون شيئاً مسجلاً في كتابه «الجمهورية أو المدينة الفاضلة» تعرض فيه لهذا السؤال وهو ماهي الفلسفة ؟ ومن هو الفيلسوف ؟ . تعرض لهذا السؤال لعله وهي أن جملة مذهب أفلاطون يرمى في النهاية إلى تكوين الحكم الصالح أو المدينة الفاضلة . هذا ما نجده عند بعض المؤرخين للفلسفة فهم يقولون إن مذهب أفلاطون يرمى في النهاية إلى تكوين الحكم الصالح في المدينة الفاضلة .

الواقع أن مذهب أفلاطون كل لا يتجزأ ، والغرض منه البحث في الأحوال السياسية الشاملة لأفكار اليونان في ذلك الزمان ، خصوصاً الخلاف بين الديمقراطية ومذاهب الحكم الأخرى . نظر أفلاطون في المشكلتين الرئيسيتين وهما : مشكلة العالم والوجود وأصله ومشكلة الأخلاق ، وتكلم في نظرية المعرفة ونظرية المثل وفي النفس الإنسانية ؛ إلا أن كل ذلك ينتهي في نظره إلى نتيجة نهائية هي الحكم الصالح . ولقد كان أفلاطون وفيماً للفن الذي اصطنعه لنفسه وهو الفلسفة ، فجعل أعظم الناس هم الفلاسفة ، وحل تلك المشكلة السياسية التي شغلت أذهان الناس بقوله : إن الحكماء في المدينة ينبغي أن يكونوا من الفلاسفة . فقد حكى أفلاطون على لسان سقراط في الجمهورية :

فقال :

«إلى أن يصبح الفلاسفة ملوكا ، أو يصبح ملوك وأمراء هذا العالم فلاسفة يملكون روحها ويسامون بقوتها حتى لتلتقى السياسة والحكمة ... فلن تبرأ المدن من الشرور بل فيما أعتقد لن يهدأ بال الانسانية» (١) .

ونستطيع أن نجد هذا الروح بالضبط عند أحد فلاسفة المسلمين وهو الفارابي الذي يذهب هذا المذهب في كتاب المدينة الفاضلة . وليس مذهب الفارابي نسخة من أفلاطون ولكنه اعتمد عليه؛ ويبدو من خلال كتاب الفارابي أنه أفلاطوني أكثر منه أرسطو طاليسي. ونجد هذه الفكرة أيضاً عند إخوان السفا؛ والواقع أن هذه الجماعة كانت تريد أن تجمع الحكم في أيديهم وهم الحكماء أو الفلاسفة .

يرى أفلاطون إذن أن الفلاسفة أجدر الناس بالحكم سواء أ كانوا ملوكا من أول الأمر أو غير ملوك ، فإن كانوا ملوكا فلا بد لهم من الاطلاع على الفلسفة ؛ وعلى طالب الملك أن يدرس الفلسفة كذلك .

فما الفيلسوف الذي يطلبه أفلاطون ؟ ليس هو ذلك الذي يؤثر الحكمة بالمعنى الشائع المعروف، وإنما ينبغي أن يذهب إلى الحقائق نفسها، ينفذ من الظواهر إلى البواطن فيعرف الحق لذاته. والحق واحد لا يتعدد سواء أ كانت تلك الحقيقة الواحدة حقيقة نظرية مستمدة من الموجودات الطبيعية، أو حقيقة خلقية مستمدة من سلوك الناس . والواقع أن أفلاطون لم يأت بجديد في هذه الناحية أكثر من أنه اعتمد على نظريات بعض الفلاسفة السابقين وخاصة بارمنيدس وسقراط أي أنه جمع بينهما، فبارمنيدس نظر إلى الموجودات الطبيعية ورأى أنها واحدة على الرغم من اختلافها الظاهر ، لأن هذا الاختلاف ناشئ من الحواس فقط ؛ ولكن في عالم العقل هذه الموجودات واحدة : فهناك شجرة واحدة، أما الأشجار الكثيرة فهي وهمية، والحقيقة هي تلك الشجرة الواحدة الموجودة في العقل . وكذلك هناك إنسان واحد موجود في العقل . هذا ما أخذه أفلاطون



عن بارمنيدس . وأخذ أفلاطون عن سقراط اتجاهه نحو الأخلاق ونحو الخير ، فقد كان سقراط يبحث في هذه المسألة : هل الخير متعدد كثير أم واحد ؟ هل العدالة واحدة أم يمكن أن تختلف باختلاف وجهات النظر عند كل شخص ، كما يرى بروتاجوراس الذي يذهب إلى أن الإنسان مقياس لكل شيء . فالفلسفة عند أفلاطون ليست في معرفة الأشياء المحسوسة سواء أ كانت طبيعية أم خلقية بل في معرفة الأشياء المعقولة ، فيبصر الإنسان الحقيقة العقلية ، حتى يقف الإنسان إلى الحق والخير . ثم أضاف أفلاطون إليهما مثالاً ثالثاً هو الجمال . أى أن الفلسفة عند أفلاطون هي طلب الحق والخير والجمال . وهذه المثل الثلاثة ليس بينها خلاف ، وإنما هي أوجه لشيء واحد ؛ فإن طلبت الحق فأنت لابد طالب الخير والجمال وإن طلبت الخير فأنت لابد طالب الحق والجمال ، وإن طلبت الجمال فأنت لابد طالب الحق والخير . وقد يبدو لنا أن اجتماع الحق والخير شيء مقبول ، ولكن ما شأن الجمال ، وما قيمته وما منزلته في الفلسفة تلك المنزلة التي رفع أفلاطون بمقتضاها الجمال إلى مرتبة الحق والخير . الواقع أنه يقصد بالجمال الفن فهناك نوعان من الجمال . جمال في الطبيعة ، وجمال يتخلقه الإنسان من صنع يديه . فالإنسان خالق لأعمال نفسه خصوصاً في بلاد اليونان ، حيث كانوا يعنون عناية عظيمة بالآثار الفنية ، وصناعة التماثيل ، وقرص الشعر . فالخلق الذي يبتدعه الإنسان يقصد منه أو يراعى فيه الجمال ، أى التناسق الذي يعجب الناظر إليه . وعند ما يتخلق الإنسان هذا الأثر الفني كأن يكون تماثلاً من الرخام ، فهو قبل أن يتخلقه كان فكرة في ذهنه ؛ فالفنان يبصر المعنى أو الفكرة قبل أن يحققها في الخارج . وكما أن الإنسان يراعى الجمال في خلق آثاره الفنية كذلك صانع هذا السكون الطبيعي إنما يراعى فيه الجمال في الإبداع . وإذن فطالب الفلسفة يجب أن يبحث وراء هذه الحقائق الأولى ليبصرها فينفذ إلى الحق والخير والجمال ، ولا يكتفى بالنظر إلى الأمور الجزئية . ولو طبقنا هذا على ما قاله أفلاطون في السياسة فمعنى ذلك : أن الحاكم في المدينة يجب أن يكون فيلسوفاً

بمعنى أن يبصر أولاً نوع الحكم الواحد ، ثم يطبق هذا النوع من الحكم الذى يبصره  
بعين الحق مع محبة الحق . وهذا لا يتسنى إلا للفيلسوف .

### أرسطو :

ورأى أرسطو فى الفلسفة بالغ الأهمية ، لأن الإنسانية فى الشرق والغرب ظلت  
خاضعة لتعاليم ذلك الفيلسوف أكثر من ألفى عام ولقب بالمعلم الأول ، ورفعته الكثيرون  
فوق مرتبة أستاذه . ولقد كان رأى أفلاطون أن الفيلسوف الحق هو الذى يطلب  
المثل الخالدة لا الأشياء الزائلة . وخلاصة رأى أفلاطون طلب المثل فى شتى نواحي الحياة :  
الحق والخير والجمال . الحق فى الأمور الطبيعية ، والخير فى السيرة العملية ، والجمال فى  
الفن ، وهو من صنع الله أو الإنسان . وهذه قسمة صحيحة أخذ بها أرسطو والمحدثون  
مثل كُنُث الألمانى الذى قسم الموجودات إلى ثلاث : طبيعية ، وعملية ، وفنية .  
غير أن أرسطو اختلف مع أستاذه على الرغم من انقطاعه عشرين عاماً فى الأكاديمية .  
وهو خلاف طبيعى لأن عقل أرسطو كان نافذاً جباراً ، ولم يكن يقنع بالتسليم الأعمى  
لقول أفلاطون كغيره من التلاميذ . ومع ذلك فلم ينقطع عن احترام أستاذه وتبجيله  
مما نجده واضحاً فى معظم كتبه . ومما يؤثر عن أرسطو قوله « أحب أفلاطون ولكن  
حبي للحق أعظم ! » . وهذا يعنى أن الفيلسوف ينبغى أن يطلب الحق لذاته مع  
قطع النظر عن العلاقات الشخصية والصدقات الزائلة . وهو مذهب أفلاطون .

والواقع ليس هناك تعارض كبير بين أفلاطون وأرسطو لأننا لا نستطيع أن نفهم  
كيف أمضى أرسطو عشرين عاماً فى محبة أفلاطون دون أن يتأثر به . جاء أرسطو  
من بلد أجنبى عن أثينا ، وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملك أمنتاس ملك مقدونيا  
فتعلم عنه فى صباه كما يحكى جالينوس ، وانطبعت نفسه على محبة العلم الطبيعى والنظر فى  
الأشياء المحسوسة . فلما ذهب إلى أثينا اجتمع فى نفسه العلم الطبيعى الذى كانت  
الأكاديمية تنصرف عنه ، والتصوف الأفلاطونى . أو بمعنى آخر صاغ أرسطو آراءه  
فى قالب أفلاطونى . ولكن أرسطو نهج منهاجاً آخر : بدأ شبابه وهو تلميذ بتعليم



الخطابة والبيان ، وكانت له مؤلفات ضاعت مع الأسف شبيهة بالمحاورات الأفلاطونية  
تمتاز بجمال الأسلوب ، يتحدث فيها عن الشعر والخطابة ؛ ولعل هذه المؤلفات الضائعة هي  
التي اشتهر بها أرسطو ، إذ يحكى شبشرون أن أسلوبه فيها يجرى كنهز من ذهب . فلما  
مات أفلاطون انصرف أرسطو عن أثينا ودعاه الملك فيليب ليعلم الإسكندر . واستفاد  
أرسطو من هذه العلاقة فوائد كثيرة . يقال إن الإسكندر أمر جميع الصيادين بحرا  
وبرا وجوا أن يقدموا لأرسطو أنواع الحيوان الغريبة مما يصادفونه ، فجمع بذلك  
مشاهدات كثيرة عن علم النبات والحيوان ، أصبحت فيما بعد أساسا لهذه المعلومات  
الواسعة عن شتى الموجودات . ومن أفضل الإسكندر أن منحه مالا أنشأ به مدرسته  
المعروفة بالمشائين في أثينا؛ وهي مدرسة غريبة حقا كان يجتمع فيها أرسطو مع تلاميذه  
يبحثون في شتى أنواع المعرفة : المنطق ، العلم الطبيعي ، علوم الحياة ، السياسة ،  
الأخلاق . وأنشأ فيها مكتبة كبيرة ، أكبر الظن أن مكتبة الإسكندرية نسجت على  
منوالها ، وأنشأ فيها متحفا للتاريخ الطبيعي . فنحن إذن نجد كثيرا من الخلاف بين  
منهج أرسطو وبين منهج أفلاطون والفلاسفة المتقدمين . أما المتقدمون فقد اقتصروا  
على العلم الطبيعي وبعضهم انصرف إلى العلم بما وراء الطبيعة . وأهمل سقراط العلوم  
الطبيعية ، وكان اهتمام أفلاطون بالرياضة على وجه الخصوص . أما أرسطو فإنه لم يقنع  
بهذه النظرات الجزئية ، بل سعى إلى النظر في كل شيء : فإذا تكلم في السياسة  
اقتضى البحث منه النظر في دساتير المدن الأغريقية القائمة . يقال إنه دون مشاهدات  
عن ثلثائة وستين دستورا جعلها أساسا للكلام في السياسة .

نخلص من هذا إلى أن الفيلسوف عند أرسطو يجب أن يكون نظره شاملا لكل  
شيء ، ولذا كانت إحدى خصائص الفلسفة هي النظر الشامل الواسع لا النظر  
الجزئي .

وننتقل إلى نقطة أخرى في فلسفة أرسطو مرجعها الخلاف الذي وجدناه بينه وبين

أفلاطون . فأفلاطون يرى أن الفلسفة هي طلب المثل . ولكن بما المثل ؟ ألهما وجود حقيقي خارج العقل أم لا ؟ هل المثل شيء حقيقي موجود في عالم المعاني ( المثل ) أم هو لفظ لا أكثر ولا أقل ؟ . أما أرسطو فيرى أن هذه المثل العقلية ليس لها وجود حقيقي خارج العقل ، وإنما هي موجودة في الأشياء نفسها ، وهذا هو ما جعل المؤرخين يقولون : « إن مثال أفلاطون هو صورة أرسطو أنزلها من السماء إلى الأرض » ومعنى ذلك أن أرسطو يبحث في علة الموجودات وتأثر في تفسيره بآراء الفلاسفة السابقين ؛ مثلاً هذا مثال من النحاس ما علة وجوده ؟ أفلاطون يقول علة وجوده المثل الذي نسج هذا المثال على منواله . أما أرسطو فيقول هذا المثال له مادة لا غنى عنها ، فلا يوجد مثال بغير مادة من نحاس أو خلافة . فإذاً النحاس علة في وجود المثال ، وهذه هي العلة المادية ولكن هذه المادة وهي النحاس لا تكفي بل لا بد لها من الصورة أو الشكل أو الهيئة التي تخرج النحاس إلى هذه الهيئة وهي المثال . والعلة الثانية وهي السبب في وجوده هي العلة الصورية ، وهذه الصورة التي أضافها أرسطو إلى هذه المادة هي المثال الأفلاطوني . ثم العلة الفاعلية وهي الصانع الذي صنع هذا المثال . وعلة رابعة هي الغاية التي من أجلها أنشئ هذا المثال . وإذن فالموجودات حين نبحث عن علة وجودها ننظر إليها من جهة العلة الأربعة : فعلة مادية وصورية وفاعلية وغائية . وهذه هي الفلسفة أي البحث عن علة الشيء . وكما ذهب الإنسان إلى أعماق هذه العلة كان الفيلسوف الحق . وكانت الفلسفة هي البحث عن العلة البعيدة والغايات النهائية . ولا تزال هذه الفكرة التي قال بها أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة ، من أن الفلسفة هي طلب العلة البعيدة والأسباب الأولى والغايات النهائية ، لا تزال هي الفكرة الصحيحة عن الفلسفة حتى اليوم .

يستهل أرسطو كتاب « ما بعد الطبيعة » بقوله : يرغب الناس جميعاً بالفطرة في المعرفة . وآية ذلك ما نجد من لذة في الحواس .



ثم أضاف بعد قليل :

ولسكننا لا نعد مدركات الحواس حكمة، ولو أنها تقدم أوثق المعرفة بالجزئيات ، إلا أنها لا تفيدنا عن علة أى شئ . مثال ذلك « لم كانت النار حارة ؟ » . بل الحواس تقول فقط « إنها حارة » .

ويتهنى من هذا الفصل بقوله :

« تتعلق الفلسفة بالعلل والمبادئ الأولى للأشياء » .

ثم قال : « فمن الواضح إذن أن الفلسفة هي المعرفة بالمبادئ والعلل » .

### الفلسفة بعد أرسطو

بعد أرسطو تغير معنى الفلسفة ، لأن البيضة تغيرت تغيراً شكلياً بأن انتشرت فكرة الجامعة الأغريقية . وقد نبتت هذه الفكرة قبل الإسكندر وهو الذى عمل على تنفيذها ، أما قبل ذلك فكان الأغريق يأبون الاختلاط مع غيرهم من الشعوب الأخرى إذ كانوا يعدون أنفسهم أرقى من غيرهم من الشعوب ، ولهذا السبب كانوا يرفضون الاختلاط . حتى جاء الإسكندر ولم يكن من أصل إغريقى فأراد أن ينقذ فكرة جديدة هي فكرة توحيد الشعوب في ظل الأغريق ، وسار بذلك سيرة عملية ، إذ تزوج أميرة من أميرات فارس ودفع قواده إلى التشبه به ، فأثرت هذه الفكرة السياسية في الفلسفة أيضاً . ولم يعد العلم والفلسفة مقصوراً على اليونان ، بل انتشر في كل مكان ، فالإسكندرية مثلاً وهي مهد البطالسة ظهر فيها العلم والفلسفة ، وأكثر من ذلك فقد اصطبغت الحضارة الأغريقية بالحضارة البابلية ، وقد كانت تلك الحضارة متقدمة في علم الفلك ، وله صلة وثيقة بعلم التنجيم الذى يبحث في صلة الكواكب بالإنسان ، فهتدى من هذه الصلة إلى أخلاق الشخص ومستقبله . ولا نستطيع أن نجزم إذا كان هذا العلم صحيحاً أو غير صحيح ، ولكنه اتى في الواقع رواجاً عظيماً منذ القرن الرابع قبل الميلاد أى بعد أرسطو واستمر حتى ظهور العرب والحضارة الإسلامية

ولفلسفة العرب رسائل في هذا العلم . فما هو السر الذي دفع الناس إلى الاهتمام بهذا الموضوع ؟ السر في ذلك هو البيئة الجديدة أو الحالة السياسية أو الاجتماعية .

ذلك أن عهد الأحرار كان قد ولى ، وظهرت مكان ذلك الأمبراطوريات الواسعة كأمبراطورية الاسكندر ، والذين انقسمت إليهم دولته من بعد . ثم الأمبراطورية الرومانية التي تبددت فيها الحرية وظهر الحكم المطلق ، حكم الأمبراطور المركزي وحكم الأمراء في الولايات . وكان هؤلاء الأمراء يقربون إليهم من يشاءون ويبعدون عنهم من يشاءون . فأصبح الناس وإذا بهم يرون الفقير غنيا ، والغني فقيراً ، دون علة أو سبب . فاضطروا إلى القول بالقدرة أو القسمة أو الحظ المدبر للكون . وهي فكرة سرت إلى الشرق فأمنوا بها إيماناً شديداً حتى اليوم . ومرجعها كما نرى إلى اضطراب الأحوال السياسية وسوء الأحوال الاقتصادية ، وهذا العامل إذا أضيف إلى علم التنجيم رأينا أنهما يسيران جنباً إلى جنب . فاعتقاد الناس في علم التنجيم نشأ من الأحوال الاجتماعية التي سادت ذلك الوقت؛ وجدير بمثل هذه الأحوال أن تصرف الناس إلى النظر في المسائل الخلقية ، لا كما اتجه إليها سقراط وأفلاطون : يطلبان القانون الخلقى العام الذى ينبغى أن يخضع له الناس جميعاً . وإنما انصرفوا إلى البحث في المسائل الخلقية بحيث كان يدور محورها حول فكرة القضاء والقدر . وليفعل الفرد ما يشاء فكل شيء قسمة له .

غير أن هذا الاهتمام بالناحية الخلقية لم يصرف الناس عن التفكير في العلم الطبيعي ، ولكنهم فكروا فيه على نحو آخر يختلف عن ذلك الذى جرى عليه أفلاطون وأرسطو على وجه العموم . فكان أرسطو وفلاسفة اليونان يجمعون في حكمهم كل شيء ، فينظرون في العلوم الرياضية وعلوم الفلك والسياسة والأخلاق . كان أفلاطون مهتماً بالسياسة ، وكذلك أرسطو فهو معلم الاسكندر . ولكننا نرى ظاهرة جديدة بعد أرسطو ، وبعد ظهور دولة الاسكندر ، وانحلال الدولة الأغريقية . وهذه ظاهرة نسميها



التخصص ، أى تخصص العالم فى فرع معين من المعرفة . فهناك عالم رياضى ، وآخر فلكى ، وثالث سيماسى . والفيلسوف غير هؤلاء ، وجميعهم يختلفون عن الفلاسفة السابقين الذين كانوا يجمعون فى حكمتهم من كل طرف .

فظهر أرشتميدس عالم الطبيعة ، وظهر إقليدس صاحب نظريات الهندسة . من هذا يتبين انصراف الفلسفة إلى الناحية الخلقية ، وظهور فكرة الحفظ المقسومة للبشر ، وظهور فكرة التخصص التى نشأت بنورها فى ذلك الوقت ، واستوت فى النضوج والتطور حتى بلغت غايتها فى العصر الحاضر .

### الرواقية :

وظهرت بطبيعة الحال مدارس فلسفية يهمن أن نذكر منها المدرسة الرواقية لأنها أثرت فى الحضارة الإنسانية حتى اليوم . وهناك كثير من المؤلفين يرون أن المسيحية تأثرت بالرواقية وأن الفلسفة الحديثة على رأسها ديكارت تأثرت بها كذلك . فما رأى الرواقية فى الفلسفة ؟ لأنجد رئيسا لهذا المذهب كأفلاطون وأرسطو مثلا ولو أن على رأسها زينون الرواقى ، إذ ظهر كثير من المفكرين يختلفون اختلافا كثيرا فى مشاربهم ولكنهم يلتقون فى الفكرة العامة للرواقية ؛ مثل ماركووس أوريليوس ، وأبكتيتوس .

وبرى زينون أن الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : المنطق والطبيعة والأخلاق . وهنا نجد شيئا جديداً فى الفلسفة الرواقية هو الاهتمام بالمنطق مما لم يكن معهودا من قبل عند فلاسفة اليونان . ومن الخطأ القول بأن أرسطو هو الذى وضع علم المنطق فقد ألف كتباً كثيرة متفرقة فى هذا العلم ؛ ولكنه لم يعرف هذه اللفظة أى المنطق حتى جاء للتأخرون وجمعوا بين هذه الكتب ، وارتأوا أنها تؤلف موضوعا واحدا هو المنطق ، وأنه خارج عن الفلسفة لأنه آلة الفكر كما يرى ابن سينا . فالمنطق عند زينون خارج عن الطبيعة والأخلاق . ويضرب مثلا يقرب به الفلسفة إلى الذهن

فيقول : إن الفلسفة بستان المنطق سوره ، والطبيعة شجره ، والأخلاق ثمره . أو  
الفلسفة كالبيضة : المنطق قشرتها ، والطبيعة بياضها ، والأخلاق محبها . أما رأيه في الطبيعة  
أو في العالم الطبيعي فهو مادي يعتقد أن النار أصل الأشياء . وأن العالم يعيش في دورات  
لانهاية من النار وإلى النار . ويبدو أنهم اعتقدوا في وجود الله وأنه القوة العليا  
المدبرة للسكون ، غير أنهم وحدوه مع زيوس إله الآلهة عند اليونان . وعندهم أن الله  
روح العالم الذي يسرى فيه وأن في كل منا قبساً من تلك النار الالهية . أما فلسفته  
الأخلاقية فكانت تلائم العصر الذي يعيش فيه ، فقد كان الناس ينظرون إلى الماضي  
العظيم أكثر مما يتطلعون إلى المستقبل ، فليس لهم أمل في مستقبلهم أفضل مما كانوا يعيشون  
فيه ، أي أنهم يثسوا من إصلاح العالم . ولما رأوا وجود الشرور المختلفة التي لا بد منها  
والتي لا سبيل إلى إصلاحها ، دعوا الناس إلى الصبر والاحتمال . فالفلسفة الرواقية في  
صميمها أسلوب من الحياة يدعو إلى قبول الآلام الموجودة في العالم مع الصبر عليها .  
وهذا يتلاءم مع الفكرة التي سبق أن ذكرناها من أن فساد البيئة الاجتماعية  
والاقتصادية دفع الناس إلى الاعتقاد بوجود الحظوظ المقسومة التي نجعل علمتها ، ولكن  
يمكن أن نعرف أسبابها من النظر في السكواكب ، لأن لها تأثيراً على الناس . وهذا يبين  
لنا كيف درجت الفلسفة في عصور مختلفة على القول بوجود عقول للأفلاك حتى عد  
للسامون عشرة عقول . ومهما يكن من شيء فإن الرواقية لم تنزلق إلى القول بالتنجيم  
والاعتقاد في الحظوظ ؛ وإنما زادوا أن العالم يخضع لقانون طبيعي وأن الحياة الفاضلة  
هي مطابقة الإنسان لهذا القانون الطبيعي .

والخلاصة أن نظرة الفلسفة إلى العالم في العصر الذي جاء بعد أرسطو أي منذ القرن  
الثالث قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي اتجهت إلى نوع من التخصص ، وبدأت  
بذور انفصال العلوم المختلفة ، خصوصاً العلم الرياضي ، والعلم الطبيعي . وأصبحت الفلسفة  
منعزلة في المدارس يدرسها الطلاب على أيدي المعلمين . وهذا هو السبب في ظهور التقسيم



في أبواب الفلسفة لفائدة التعليم ، غير أن الاهتمام الأول للفلسفة كان النظر في الأخلاق واتفقوا فيها إلى حلين : الأول الاعتقاد بأن كل شيء مقدور على الانسان ، والثاني فكرة الرواقية التي تدعو إلى الصبر .

### الرومان :

ثم بلغ الرومان الأوج . ولم يكن الرومان فلاسفة ، ولكنهم كانوا امبراطورية استعمارية لا يهتم أصحابها إلا أن يستتب لهم الأمر في العالم الذي يحكمونه . وكانت الحضارة اليونانية هي السائدة عند الرومان . وسرعان ما هوت هذه الدولة لشيوع الترف حدث رد فعل شديد للحضارة الرومانية ، جعل الناس يلتمسون شيئاً آخر يبدد لهم ظلام الحياة : فظهرت للعالم ظاهرة كانت بالغة الأثر في التاريخ قروناً طويلة هي ظاهرة لا يمكن إغفالها وإسقاطها من حسابنا وهي الدين ، أو على الخصوص الديانة المسيحية . وقد يعترض البعض فيقول كان اليونان قبل المسيحية يدينون بدين ، وما خلا شعب في أى عصر من دين من الأديان . نقول إن الخلاف جوهرى في المسيحية ، وهي الدين الجديد الذي ظهر في العالم ليهدى الناس في ذلك المجتمع المضطرب بعد انحلال الدولة الرومانية ، وتختلف اختلافاً بينا جوهرياً عن الأديان السابقة .

كانت الأديان السابقة من صنع الإنسان وتجري على هيئة القصص التي يتمثلون فيها الآلهة تحيا حياة خاصة وتتنازع فيما بينها وتلجج على منوال الحياة الإنسانية حتى لقد كانوا يصورون الآلهة في صورة البشر . أما المسيحية واليهودية من قبل فهما ديانتان سماويتان تمتازان بالتوحيد لا بتعدد الآلهة؛ فنحن أمام ديانة تحدثنا أن الله موجود ، وأنه هو الذي خلق العالم ، وأنه أنزل دينه وحيأ على لسان الرسل والأنبياء وسجل ما يريد في كتب مقدسة ، وعلى الناس أن يؤمنوا بما جاء في هذه الكتب. وهذا يختلف عن ديانة الأغريق التي كانت تجرى على لسان الجمهور عن طريق الأساطير التي دونها هو ميروس ، أو تعرف على نحو آخر أوفي من ذلك الثوب الأسطوري القصصى ، هو النحو الذي سلكه الفلاسفة وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وأرسطو . فقد اهتدى

أرسطو إلى الله بعقله وقال بأنه واحد ، ولو أنه يختلف مع الديانات السماوية في أنه جعل العالم قديماً بقدم الله ، ومعنى ذلك أن الله لم يخلقه ولكنه المحرك لهذا العالم ؛ ذلك هو المحرك الأول أو المحرك الذي لا يتحرك . أما الديانة الجديدة فليس الله فيها من صنع الإنسان اهتدى إليه بعقله ، بل الإنسان فيها من صنع الله ، والله هو الذي أنزل على عباده الكتاب ليهديهم . وينبغي على الناس أن يقبلوا هذه الكتب السماوية وأن يؤمنوا بها ، ففيها تفسير لكل شيء : خلق العالم ، والحياة الخلقية التي ينبغي أن يحيها الإنسان . فإذا كان الأمر كذلك فما علينا إلا أن نركن إلى الدين ، وأن نحفظ ما أنزل الله ، وأن نتبع أوامره ونبتعد عن نواهيه . وعندئذ لا حاجة إلى تفكير جديد ننظر من خلاله إلى الحياة نحاول تفسيرها . غير أن الأديان لا تستطيع أن ترضى جميع الناس ، ولا يستطيع رجال الدين أن يضربوا على الأفهام أسواراً تمنع الناس من التفكير . فعلى الرغم من اضطهاد رجال الدين للمفكرين ظهرت الأفكار الحرة في كل مكان ، وأثبتت الفلسفة وجودها ، ونفذت إلى الدين وامتزجت به . ولكن مع ذلك ارتفع الدين إلى المحل الأول ، وهبطت الفلسفة إلى المحل الثاني ، وأصبحت خادمة له ، وانطوت على نفسها . وكلما حاولت الاستقلال لم تجرؤ على ذلك خشية رجال الدين . وكل ما استطاع الفلاسفة أن يفعلوه هو محاولة التوفيق . ولكن هذه المسألة التي أصبحت الشغل الشاغل لهم ، لم تظهر إلا في وقت متأخر . فكانت الفلسفة اتخذت مظهرين يتناسبان مع هذه الظاهرة التي شاعت في العالم :

المظهر الأول انصرافها إلى خدمة الدين ، والثاني استقلالها شيئاً فشيئاً ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والسمع . فأصحاب الأديان يقدمون الشرع أو النقل على العقل ، والفلاسفة يقدمون العقل على الشرع . وذكر ابن النديم في الفهرست أن المؤمن رأى في المنام أرسطو فقال له ما الحسن ؟ فأجاب أرسطو ما حسن في العقل .



قال المأمون ثم ماذا؟ فأجاب أرسطو ثم ما حسن في الشرع<sup>(١)</sup>

ولكن الفلسفة لم يصبح لها ذلك الشأن الذي عرفناه في عصر ازدهارها عند سقراط وأفلاطون وأرسطو بل كان أصحاب الشأن هم رجال الدين . ولقد اضطر رجال الدين اضطراراً في أوربا إلى الأخذ بالفلسفة اليونانية ليستعينوا بها على حرب الوثنية الرومانية . فنحن نعلم أن المسيحية لم تنتشر منذ القرن الأول الميلادي بل بقي المسيحيون الأولون اضطهادات شديدة ، وظل الصراع بين المسيحية والدولة الرومانية مستمرآزمنة طويلا ، ولم ينته إلا في القرن الرابع عندما اعتنق الامبراطور قسطنطين المسيحية وأصبحت الديانة الرسمية للدولة . غير أنه في خلال هذه القرون الأولى ، اضطر المسيحيون لمكافحة الحضارة الرومانية إلى أن يتسلحوا بأسلحة عقلية؛ فكانوا يتعلمون اللغة اللاتينية واليونانية والخطابة والجدل والآداب اليونانية والفلسفة الأخرى حتى يمتازوا في ثقافتهم عن المثقفين من اليونانيين . فكانت الديانة المسيحية اضطرت اضطراراً إلى أن تسمح بظهور الحضارتين اليونانية والرومانية وأن تدخلها كيان الدين . ولهذا السبب نجد أمامنا تيارين : تياراً دينياً بحتاً وإلى جانبه تيار يوناني روماني . وكان من الصعب التوفيق بينهما . إلا أن الفلسفة حين انتهت إلى أيدي رجال الدين أخذوا منها ما يلائمهم ونبتدوا ما لا يلائمهم . أعجبوا بأفلاطون لأنه مثالي يقول بخلود النفس ويذهب إلى حياة روحية . ولعل أفلاطون كان يقول بخالق العالم ولو أن هذه المسألة ليست واضحة كل الوضوح في فلسفته ، فمضى بها أفلوطين فياسوف الاسكندرية إلى نهاية الشوط ونص على أن الله الواحد واحد من جميع الوجود ، وعنه فاضت سائر الكائنات . أما أرسطو فلم يعجب المسيحية لقوله بقدم العالم ؛ ولهذا السبب انصرفوا عنه ، ولم يعرف أرسطو في أوربا إلا في القرن الثاني عشر بعد أن نقل من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية .

(١) ابن النديم : الفهرست - المطبعة الرحمانية ١٣٤٨ هـ - ص ٣٣٩

على العكس اتجهوا نحو أفلاطون الذي يرمى من فلسفته إلى العلوم الرياضية ، على حين أن أرسطو يرمى إلى العلوم الطبيعية . ولهذا نجد أن تقسيم الفلسفة الذي ساد في العصور الوسطى كان أفلاطونياً أكثر منه أرسطوطاليسياً ، أعني أنه كان يتجه إلى العلوم الرياضية . وكانوا يصورون الفلسفة بدائرة مركزها العلوم الثلاثة التي سبق أن ذكرها زينون الرواقى : المنطق والطبيعة والأخلاق . ويتفرع عن الفلسفة الفنون الحرة السبعة وهي مجموعتان : مجموعة افظية ومجموعة رياضية . فالأولى هي النحو والحطابة والجدل ، والثانية تتألف من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

ومن الطريف أن هذه الدائرة الفلسفية نجد في قلبها صورة الفيلسوفين : سقراط وأفلاطون . أما أرسطو فليس له ذكر ، ونلاحظ أن هذا التقسيم وما يتبعه من الفنون الحرة السبعة هو أثر من آثار التخصص الذي ظهر عقب موت أرسطو . أما الحساب والهندسة فقد انفصلا من قبل على يد إقليدس . أما الفلك فظل فرعاً من فروع الفلسفة حتى ظهر جاليليو وكوبرنيك في القرن الخامس عشر أى في عصر النهضة . ويلاحظ أن الفلسفة لم تكن صناعة أصيلة عند الأوربيين فلن نجد فيلسوفاً جديراً بهذا الاسم ، وإنما قد نسمع عن رجال الدين الذين مزجوا الدين بالفلسفة كالقديس أوغسطين والقديس توماس الأكويني .





## الفلسفة الإسلامية

### منزلة الفلسفة الإسلامية :

فإذا انتقلنا إلى الشرق الإسلامي وكان مركز الحضارة في العالم خلال العصر الوسيط أو القرون الوسطى ، وجدنا فلسفة بمعنى الكلمة ، مستقلة عن الدين ، ووجدنا فلاسفة يحملون هذا الاسم مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم . وعن فلاسفة المسلمين أخذت أوروبا تستقي معين الفلسفة منذ القرن الثاني عشر الميلادي؛ وفيه قامت أهم ظاهرة لدينا في هذا القرن ، لما سيرتب عليها من أثر بالغ ، هي ابتداء اتصال الغرب بالشرق ونقل الكتب من العربية إلى اللاتينية .

فإذا ما بلغنا القرن الثالث عشر رأينا تلك الكتب وقد دفعت العقول إلى الأمام دفعا قويا . . . . ورأينا في مقدمة تلك الكتب مؤلفات أرسطو مترجمة من العربية ، ومؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ، تحمل غذاء دينا ، ولكنها تثير فتنة شعواء بسبب ما تضمنت من قضايا لأرسطو والأفلاطونية الجديدة مخالفة للدين (١) .

ومع اعتراف المؤرخين بأثر الفلسفة الإسلامية من جهة ، وبأنها كانت الفلسفة على التحقيق من جهة أخرى ، فإنها لا تزال حبيسة في بطون المخطوطات ، ولا يمكن

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأخرية في العصر الوسيط ص ٣

دراستها والحكم عليها حكماً نهائياً إلا بعد إخراج جميع هذه المخطوطات وبحثها والتعليق عليها ، ولن يتم ذلك إلا بعد جيل على الأقل من الزمان . وأول من بدأ يدرس الفلسفة الإسلامية دراسة علمية منظمة هم المستشرقون ، إلا أن بعضهم تعصب للدين وتعصب البعض الآخر للجنس . فتصدى لهم المرحوم مصطفى عبد الرازق ورد على هؤلاء وعلى هؤلاء في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » . ثم مضى بعد ذلك يذكر رأى المؤرخين من المسلمين في الفلسفة الإسلامية

والواقع أن المسلمين لم يكونوا أهل تعصب وإنما شملت حضارتهم كل شيء ، وأفسح العرب صدورهم للناس من مختلف الديانات ومختلف الأجناس . وهذه الحرية الواسعة النطاق هي التي يسرت للحضارة الإسلامية أن تنشأ وتنمو . وفي الوقت نفسه لا نستطيع أن نرد العلم ونقصره على جنس واحد . فإن سلمنا بأن اليونان هم أرقى شعب في الحضارة والثقافة العلمية والفلسفية ، فلا ينبغي أن ننسى أن الحضارة اليونانية نفسها كانت خليطاً من حضارات مختلفة : فقدماء المصريين والبابليون والفرس اندمجت حضاراتهم كلها في بوتقة الحضارة اليونانية .

### فلسفة إسلامية أم عربية ؟

قيل عن الفلسفة الإسلامية إنها عربية . وليس الأمر كذلك ، لأن أصحابها أنفسهم سموها بالفلسفة الإسلامية ، وسموا الفلاسفة حكماء الإسلام كما نجد عند ابن خلدون والشهرستاني وغيرهما . أما القول بأنها عربية لأنها كتبت باللغة العربية فغير صحيح ، لأن الصبغة الغالبة عندهم على الفلسفة هي صبغتها الإسلامية لا العربية . بل هناك من كتب في الفلسفة الإسلامية بلغة غير العربية كالفارسية مثلاً .

ومن أين جاءت الفلسفة إلى المسلمين ؟ يختلف المؤرخون في ذلك . قال صاعد



الأندلسي في كتابه « طبقات الأمم » : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله منه شيئاً ولا هياً طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي » .

ويقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل عند كلامه على الفلسفة عند العرب : « ومنهم حكماء العرب وهم شذمة قليلة لأن أكثر حكمهم خطرات الفكر » .

ويقول ابن خلدون في مقدمته وهو من المتأخرين « اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعلماً على صنفين : صنف طبيعي للانسان يهتدى إليه بفكره ، وصنف نقلى يأخذه عن وضعه . والأول هو العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدى بعقله إلى موضوعاتها ومسائلها؛ والثاني العلوم النقلية الوضعية ولا مجال للعقل فيها إلا بألحاق الفروع من مسائلها بالأصول » .

فنحن إذن أمام آراء مختلفة بصدد الفلسفة هل هي من طبيعة المسلمين أولاً؟ فيذهب صاعد إلى أنها عربية ، ويرى الشهرستاني أن الحكمة وجدت فيهم ولكنها قليلة . ويقسم ابن خلدون المعارف قسمين : معرفة عقلية وهي من اختصاص الحكمة ومعرفة شرعية أو نقلية وهي من اختصاص الدين . وهنا نجد التمييز بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والنقل .

### أصول الفلسفة الإسلامية :

وأغلب المؤرخين من المسلمين أنفسهم يصرحون بأن الفلسفة أخذت غالباً عن اليونان . غير أن الفلسفة لم تكن أصولها جميعاً يونانية بل فيها أصول عن الهند وأخرى عن الفرس ثم اجتمعت هذه الأصول كلها ، وصهرت في بوتقة الحضارة

الإسلامية ، فأخرج لنا المسلمون لونا جديداً من الفلسفة لا نستطيع أن نقول إنه يوناني أو فارسي أو هندي أو إسلامي خالص بل هو مزيج من هذا كله ، كما حدث بالضبط عند قدماء اليونان لأن فلسفتهم لم تكن يونانية خالصة .

قال صاحب العقائد الإمام نجم الدين عمر النسي : « ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون ، حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ، غلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة لينتصفوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهم جرا ، إلى أن أدرجوا فيه علم الطبيعيات والإلهيات ، وخاضوا في الرياضات ، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتباهه على السمعيات . وهذا هو كلام المتأخرين (١) » .

والدين يرجعون أن مصدر الفلسفة الإسلامية يوناني هو اسمها : فلفظ فلسفة ليس عربياً كما ذكرنا عن الفارابي قوله : « اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفيا ومعناه إثبات الحكمة » .

ويقول ابن قيم الجوزية « والفلاسفة لا تختص بأمة من الأمم ، بل هم موجودون في سائر الأمم ، وإن كان المعروف عند الناس الذين اعتنوا بحكاية مقالاتهم هم فلاسفة اليونان . فهم طائفة من طوائف الفلاسفة ؛ وهؤلاء أمة من الأمم (٢) » .

والغالب أن المسلمين انصرفوا عن لفظ الفلسفة إلى لفظ الحكمة ، ولذلك نجد كثيراً من الكتب المؤلفة في سيرة الفلاسفة تسمى بالحكام ، مثل إخبار الحكماء بأخبار الحكماء للقفطي ، ومثل تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي . وقد يسمونهم الأطباء

(١) شرح الفتاوى على العقائد النسفية - مطبعة عيسى الحلبي ص ١٤ .

(٢) ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهيان من مصائد الشيطان ، ص ٢٦٣ ، طبع مصطنق

الحلبي سنة ١٩٣٩ .



مثل طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة .  
وإذن ، فعلى مر الزمن ، بعد أن اشتغل الملمون بالفلسفة ، وأخذوها عن اليونان  
وغيرهم ، درجت في ثقافتهم وفي لغتهم ، واستعملوا لفظ الفلسفة تارة ، ولفظ الحكمة  
تارة أخرى ، وأصبح ذلك شيئا مقررا في جملة علومهم .

### اتهم الفلاسفة :

وقبل أن نمضى في بيان المعنى الذى كانوا يقصدونه من الفلسفة ببيان الموضوعات  
التي تتعلق بها وبيان أقسامها نحب أن نمضى مع التاريخ لنترى ما حدث للفلسفة  
عند المسلمين ؛ فقد ازدهرت بعد عصر الترجمة ، وظلت مزدهرة في القرن الثالث  
والرابع والخامس إلى أن نهض بعض المفكرين يهاجمون الفلسفة باسم الدين . وأظن  
أن كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي خير دليل على هذه النزعة . وقام بطبيعة الحال من  
الفلاسفة من يرد عنها غائلة هجوم رجال الدين ، فكتب ابن رشد كتاب تهافت التهافت  
وكتب أيضا يوفق بين الدين والفلسفة كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة  
من الاتصال .

وصارع محمد الشهرستاني ابن سينا في كتاب سماه « المصارعة » أبطل فيه قوله  
بقدم العالم وإنكار العاد ، ونفى علم الرب تعالى وقدرته ، وخلق العالم ، فقام له نصير  
الإلحاد ونقضه بكتاب سماه « مصارعة المصارعة » (١) .

غير أن هذه المعركة التي قاد لواءها الغزالي ، وتبعه فيها الكثيرون ، انتهت مع الأسف

---

(١) ابن قيم الجوزية : المرجع السابق ٢٦٧ .

الشديد إلى غلبة رجال الدين على الفلاسفة ، فحكموا عليهم بالكفر والزندقة، فانزوت  
الفلسفة ، وانزوى معها حرية الفكر حتى لقد أصبح من الأقاويل المشهورة أن من  
تمنطق فقد تزندق . فهذه هي الحال التي انتهت إليها الفلسفة وانتهت إليها أيضا أغلب  
العلوم العقلية .

### العلم الإلهي :

أما رأى المسلمين في الفلسفة ما هي فأول ما نجده في تعريف الفلسفة وتقسيمها  
عند الكندي وسوف نعرض له فيما بعد؛ يقول علوم الفلسفة ثلاثة : أولها العلم الرياضي  
والثاني علم الطبيعيات والثالث علم الربوبية. وهذا الاسم تطور فيما بعد إلى العلم الإلهي.  
ويقول الكندي إن العلم الرياضي أوسطها والعلم الطبيعي أسفلها وعلم الربوبية  
أعلىها . فإذا ذهبنا نوازن بين هذا التقسيم وبين التقسيم الذي ذكرناه عن الرواقية  
الذين قالوا إن الفلسفة ثلاثة أقسام : المنطق والطبيعة والأخلاق وجدنا أن الرواقيين  
جعلوا الأخلاق لب الفلسفة ، أما المسلمون فجعلوا العلم الإلهي هو أعلى العلوم جميعا .  
فلم يكن عند الرواقيين تخصيص بالعلم الإلهي ، أما المسلمون فلم يخصوا العلم الإلهي  
بالسمو فحسب بل جعلوا بعضهم إن لم يكونوا جميعا الغرض من الحياة سواء أكانوا  
مفلسفين ينظرون إلى الأشياء بالعقل ، أم كانوا من رجال الدين الذين يرجعون في  
أمورهم إلى الشرع . وأظن أن قصة حى بن يقظان لابن طفيل الفيلسوف الأندلسي  
التي أخذها عن ابن سينا توضح هذه الفكرة غاية التوضيح . فهو يذهب فيها إلى أن  
شخصين أسام وأسأل نشأ أحدهما وهو أسام في جزيرة نائية ، وفي بعض الأقاويل  
تولد من غير أب ولا أم ، وعاش منعزلا لا يتصل بأحد من الناس ، إلى أن شب وبلغ  
مبلغ الرجال ، فتعلم كل شيء . واهتدى بعقله آخر الأمر إلى وجود الله ، ثم صنع مركبا



وركب البحر في جزيرة قريبة كان يعيش فيها أسال وشيعته وهم يدينون بملته ويعتقدون بوجود إله عن طريق الوحي والشرع . ومعزى هذه القصة أن معرفة الله تتم بطريقتين طريق العقل وطريق الشرع ، وأنهما لا يتعارضان ، أي أن غاية الغايات في الفلسفة هي معرفة الله .

### مميزات الفلسفة الإسلامية :

أما خصائص الفلسفة الإسلامية : فأولها وجود فلسفة خاصة بالمسلمين اجتمعت إليهم من الدين الإسلامي إلى جانب فلسفة اليونان والهند والفرس ، فلا نستطيع أن نقول إنها فلسفة إسلامية خالصة ، بل هي مزيج من جميع الآراء السابقة صهرت في قالب من الديانة الإسلامية ، ولا يعد هذا عيبا في الحضارة الإسلامية لأنك لا تعثر على حضارة تخلو من تأثير غيرها من الحضارات .

### خضوع الفلسفة للدين :

الأمر الثاني أن الفلسفة الإسلامية خضعت للدين وجعلت غايتها الوصول إلى الله . ولكن انقسموا فيما بينهم إلى أقسام : فلاسفة خالصون وهؤلاء مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد من أعلام الفلسفة الإسلامية يذكرون كما يذكروا أفلاطون وأرسطو حتى لقد لقب الفارابي بالمعلم الثاني ، وهؤلاء بحثوا في الحقائق وأرادوا أن ينفذوا إلى العلى الأولى لهذا العالم ، وقالوا بوجود إله ، ونظروا في الكائنات الطبيعية والأخلاق والمنطق ، وتكلموا في جميع المعارف ولكن بطريق العقل . وأكبر الظن أنهم حين تعرضوا للديانة الإسلامية أو للشرع ، فإنما تعرضوا دفاعا عن أنفسهم حتى لا يتهموا بالكفر والزندقة ، وهذا أمر عقابه في الإسلام الاعدام .

ونذكر على سبيل المثال شيئا مما عرض له الغزالي في تهافت الفلاسفة وهو معجزة سيدنا ابراهيم عندما دخل النار فكانت برداً وسلاماً . إذ كفر الفلاسفة لأنهم قالوا إن تلك الظاهرة لا بد فيها من أحد أمرين : إما أن النار انقلبت شيئاً آخر وفقدت صفة الإحراق، وإما أن ابراهيم انقلب شيئاً آخر لا تؤثر فيه النار . أما أن تبقى صفة النار على ما هي عليه ، ويظل ابراهيم على طبيعته ، فلا بد من الاحراق . وبادر ابن رشد فنفى عن نفسه وعن الفلاسفة تهمة « إنكار بعض المعجزات المنقولة عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام » . فقال: « وأما ما نسبته من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الاسلام . فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد » .

فالمعجزات عند ابن رشد « أمور إلهية تفوق العقول الانسانية ، فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها » .

### الكلام :

وفريق آخر جعلوا أساس بحثهم ونظرهم وفلسفتهم الدين، ثم حاولوا تفسيره أو تأويله تأويلاً عقلياً فلسفياً وهؤلاء هم علماء الكلام، والعلم الذي يشتغلون به يسمى علم الكلام؛ وهذا لا شك أصيل في الفلسفة الاسلامية .

أما طريقة الفلاسفة فمختلفة عن طريقة المتكلمين : هؤلاء ينهجون منهج الجدل أو الكلام وأولئك يسلكون طريق المنطق . فالمنطق يستند إلى البرهان، أما الجدل فيقوم على النظر في معان وأشياء موجودة، ثم يفسر هذه المعاني ويؤولها؛ وأول هذه المعاني الله ذاته وصفاته، كالحياة والقدرة والارادة .



## المعتزلة والأشاعرة :

وقد انقسم المتكلمون قسمين : المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة يقدمون العقل على الشرع والأشاعرة يقدمون الشرع على العقل . وفي ذلك يقول الشهرستاني وهو من الأشاعرة « معرفة الله بالعقل تحصل وبالشرع تجب » .

## المتصوفة :

والثالث المتصوفة الذين يمتازون عن الفلاسفة والمتكلمين في المنهج والموضوع شيئا كثيرا. أما الاختلاف في المنهج فهو أن طريق المتصوفة الدوق للعقل، أي طريق الوجدان أو القلب؛ ولهم أحوال ومقامات يسلكونها لتوصلهم إلى الله . ومن أقوالهم : الأحوال مواهب والمقامات مكاسب. ويختلفون في الموضوع : ولو أن هدفهم جميعا معرفة الله ، إلا أن البعض يقول بوحدة الوجود مثل ابن عربي ، وعنده : أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفات وأسمائها لاتعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات . . . . . فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي «الحق» . وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها : أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هي «الحق» أو العالم. (١)

ويقول البعض الآخر بالحللول مثل الحلّاج الذي يصرح في شعره

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حملنا بدنا  
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

(١) أبو العلابيقى : تصدير فصوص الحكم لابن عربي ص ٢٤ - ٢٥ - مطبعة عيسى الحلبي

أما ابن الفارض فمن أصحاب نظرية الاتحاد ، وفي ذلك يقول في التائية :  
متى حلت عن قولي أناهي أو أقل وحاشا لمثلي أنها في حلت  
أما الغزالي فينكر هذه المذاهب كلها ، فلا اتحاد ولا حلول ولا وحدة وجود بل « على  
الجملة ينتهي الأمر إلى « قرب » يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة  
الوصول وكل ذلك خطأ » (١)

### الفقه :

وقسم رابع للفلسفة الاسلامية نبي إليه المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرزاق ، وهو  
الفقه الاسلامي . وكتابه كله يدور على إثبات هذه النظرية وهي أن الفقه فرع من  
فروع الفلسفة ما دام المستشرقون قد ارتضوا أن يكون الكلام فرعا من فروع الفلسفة ؛  
بل هو يذهب إلى ما هو أبعد من هذا فيرى أن الفلسفة الاسلامية الخالصة يمكن أن  
تلتبس في الفقه ، يقصد أصول الفقه لا الفقه العملي الذي يتعلق بالعبادات والمعاملات .  
وهذه نظرية إلى جانب جدتها لا تخلو من طرفة فالتوازي بين الفلسفة والفقه ملحوظ في كل  
خطواتهما سواء أكان ذلك في المنهج أم في الموضوع : منهج الفقهاء غير منهج الفلاسفة ،  
منهج الفلاسفة المنطق الذي أخذ عن أرسطو وعرفه المسلمون ، ومنهج الفقهاء أو الأصول  
التي يعتمدون عليها أربعة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس . الكتاب هو القرآن  
والسنة هي أحاديث الرسول ، والاجماع هو ما أجمع عليه الفقهاء في عصر ما أو بلد وهذه  
الأصول الثلاثة متفق عليها . ثم الخلاف في القياس . وهذه الأصول معروفة عن  
حديث للنبي حين أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن فقال له بم تحكم يا معاذ ؟ قال بكتاب  
الله . قال فإن لم تجد ؟ قال بسنة نبيه . قال فإن لم تجد ؟ قال أجتهد رأيي . قال النبي

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ١٣٢ - ١٣٣ - مكتب النشر العربي دمشق ١٩٣٤



الحمد لله الذي وفق رسول رسوله إلى ما يتمناه. ومن الواضح أن الاجماع لم يكن موجوداً في عهد النبي وإنما ظهر فيما بعد. هذا فيما يتعلق بالمنهج الموازي لمنهج الفلاسفة وهو المنطق. ولقد ألفوا كتباً في دحض منطق اليونان مثل كتاب جلال الدين السيوطي صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام<sup>(١)</sup>. وإذا كان الفقهاء قد وضعوا لأنفسهم منهجاً خاصاً فقد نظروا في موضوعات خاصة هي التي يتعلق بها علم الفقه، أي الأمور التي يفعلها الإنسان بحيث تتفق مع الشرع؛ ولا ريب في أن الفقه الإسلامي له بحوث عميقة ونظرات صائبة في المجتمع الإنساني.

وقد تجددت حديثاً نزعة ترمي إلى إحياء الفقه الإسلامي باعتبار أنه مرجع من أحكام القوانين في العالم، مما جعل الأوربيين اليوم يعترفون بالتشريع الإسلامي.

### العالم الطبيعي :

ومن صفات الفلسفة الإسلامية أيضاً اهتمام المسلمين والمشتغلين بالفلسفة بالعالم الطبيعي مما لم يكن معروفاً بهذا القدر في أوربا في ذلك الوقت، ونقصد بالعالم الطبيعي العلم الذي يتعلق بالنظر في الموجودات، فإن كانت غير حية فهو علم الطبيعة أو الكيمياء، وإن كانت حية فهو علم الحياة، وإن كان خاصاً بالعلم الإنساني لأمراض معينة فهو الطب. وأكبر الظن أن نقل كتب اليونان إلى العربية لمعرفة ما كتبه اليونان في الطب قد خلط الطب بالفلسفة فأصبحا صنوين: فسموا الفيلسوف أو الحكيم طبيباً. كان ابن سينا فيلسوفاً وطبيباً، بل لعل أثره في الطب أعمق وأعمق من أثره في الفلسفة وقد ترجم كتابه « القانون » إلى اللاتينية، وترجم كذلك كتاب الكليات في الطب لابن رشد. فما هي الأسباب التي دعت المسلمين إلى النظر في الأمور الطبيعية والتعمق فيها؟

(١) السيوطي : صون المنطق والكلام - نشره على سمي النشار - مكتبة الخانجي ١٩٤٦ .

أسباب ذلك كثيرة منها أن المسلمين عرفوا أرسطو أكثر مما عرفوا أفلاطون .  
واهتم أرسطو بالعلم الطبيعي والمشاهدات و بعلم الحياة، ولعل هذا يرجع إلى دراسته عن  
أبيه الذي كان طبيبا في بلاط فيليب المقدوني، وفي بلاط أبيه من قبل .

والثاني أن خلفاء المسلمين الذين شجعوا نقل الكتب اليونانية طلبوا العلاج .  
ومما يروى أن المنصور كان مموذا ، وكان يقوم على علاجه الطبيب جبريل بن بختيشوع  
استحضره من مدينة جنديسابور في فارس، تلك المدينة التي تسربت إليها الفلسفة  
اليونانية بعد أن قضى عليها في اليونان .

والثالث أن الاسلام في بدء عهده كان يسمح بالحرية مما لم يكن معهوداً في أوربا ؛  
ولا يمكن أن تنمو شجرة العلم وأن تثمر إلا في جو من الحرية فإذا اختنق ذلك الجو  
مات العلم . ومنذ أن خنق المسلمون حرية الفكر بدأ التأخر عندهم ؛ في ذلك الوقت  
تسربت العلوم الاسلامية إلى أوربا، وبدأ صراع عنيف بين السلطة ونزعة الناس إلى الحرية  
انتهت بانتصار الحرية ، وبهذا لم يعرف الأوربيون أرسطو إلا منذ القرن الثاني عشر  
للميلادي وما بعده ، فقد رأينا في تقسيمهم للفلسفة وفروعها أن علم الطبيعة ليس له  
مكان ملحوظ . لكن إذا كان العلم الطبيعي ، والطب بوجه خاص ، قد ازدهر عند  
المسلمين، فليس معنى ذلك أنه كان شيئاً مستقلاً عن الفلسفة بل هو على التحقيق فرع  
منها : أخذوه عن أرسطو وعن أبقراط وعن جالينوس ، واستمروا في دراسته وفي بحثه  
على منهج فلسفي . ولسنا ندري لو أن الحضارة الاسلامية استمرت ولم تقف أكان  
العلم ينفصل عن الفلسفة أم يبقى فرعاً منها ؟ لأن العلم الطبيعي حين بدأت أوربا تشتغل  
به منذ عهد النهضة أخذ في الانفصال .



## الكندى :

هذه هي جملة الصفات التي تميز الفلسفة الإسلامية : اتصالها بالدين ، وانقسامها ، واتجاهها نحو العلم الطبيعي . وننتقل إلى الكلام على رأى بعض فلاسفة المسلمين في الفلسفة ما هي ؟ وماذا كانوا يعنون بها ؟ ذكرنا من قبل رأى الكندى الذى يقسم الفلسفة ثلاثة أقسام : العلم الالهى وهو أعلاها ، والعلم الرياضى وهو أوسطها ، والعلم الطبيعى وهو أسفلها .

وقال فيلسوف العرب أبو يوسف إسحاق الكندى فى رسالة الحدود والرسوم يعرف الفلسفة :

حدّها القدماء بعدة حروف .

( ١ ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن فيلسوف هو مركب من فيلا وهي محب ، ومن سوفيا ، وهي الحكمة .

( ب ) وحدوها أيضا من فعلها فقالوا : إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان ، أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة .

( ح ) وحدوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ، والموت عندهم موتان : طبيعى وهو ترك النفس استعمال البدن . والثانى إماتة الشهوات ، فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة . ولذلك قال كثير من جلة القدماء : اللذة شر ، فباضطرار أنه إذا كان للنفس احتمالها ، وأحدهما حسى والآخر عقلى ، وكان قد سمى الناس لذة ما يعرض فى الاحساس ، فإن التشاغل

باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل (١) .

( د ) وحدوها أيضاً من جهة العلة ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم .  
( هـ ) وحدوها أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه . وهذا قول شريف  
النهاية بعيد الغور ...

( و ) فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية السكلية إنياتها  
وماهيتها وعلتها بقدر طاقة الإنسان .

ويقول الكندي في رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى .

« إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها :  
علم الأشياء بحقائقها بقدر الطاقة الإنسانية ، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق  
وفي عمله العمل بالحق .

وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى : علم الحق الأول الذي  
هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا  
العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول » .

وهنا نجد فيلسوف العرب يتبع أرسطو في تعريف الفلسفة ، وعنه أخذ الفارابي  
وابن سينا وغيرهما معنى الفلسفة مع بعض الإضافات . أما قول الكندي « بقدر

---

(١) حقق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، عندما نشر هذه الرسالة بمجلة الأزهر المجلد  
١٨ صفر سنة ١٣٦٦ ، هذا النص على هذا النحو .

اللذة شرف باضطرار أنه إذا كان للنفس استعمال ، أخذها حسي والآخر عقلي ، وكان مما سمي  
الناس لذة ما يعرض في الإحساس ، لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل .  
وقد اعتذر في الهامش بأن النص مضطرب ، وقد أصلناه من النسخة الخطيصة الموجودة بدار  
الكتب المصرية .



الطاقة الإنسانية « فهو استدراك لانجده عند فلاسفة اليونان ، وسوف نناقش قيمة هذا الاستدراك عند الكلام على ابن سينا .

ونحب أن ننبه إلى قيمة هذه الرسالة التي لا تزال مخطوطة ، ولم تعرف إلا من عهد قريب : فالكندي يوجه الخطاب إلى الخليفة ينبغي أن يعلمه الفلسفة ، كما أراد أفلاطون من قبل أن يعلم ملك صقلية ، وكان ذلك دأب الفلاسفة من قديم ، أن ينفذوا الإصلاح الاجتماعي بتعليم الفلسفة ، وأخذ الملوك بهذه الصناعة .

### الفارابي :

أما الفارابي وهو المعلم الثاني نسبة إلى أن أرسطو هو المعلم الأول ، فيعرف الفلسفة بأن حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة<sup>(١)</sup> . ويقسمها أقساما ، فموضوع الفلسفة إما إلهي وإما طبيعي وإما منطقي وإما رياضي وإما سياسي . هذا ما نجده في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ؛ غير أن للفارابي رأيا آخر في الفلسفة وموضوعاتها ويبدو أن هذا الرأي ناشئ من تطور الفارابي نفسه مع الزمن ، ولعله كتب بعض هذه الآراء في صدر حياته ، ثم انتهى إلى آراء أخرى في آخر حياته ؛ يقول الفارابي في كتابه التنبيه على السعادة ، إن غاية الانسان السعادة ويصل إليها بطريقتين : إما بتحصيل الجميل أو بتحصيل النافع ، والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة .

ولما كان الجميل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ،

---

(١) الفارابي . كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين . وهذا التعريف موجود عند أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة .

والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .  
والفلسفة النظرية أصناف ثلاثة : علم التعاليم أو العلم الرياضي ، والعلم الطبيعي ،  
وعلم ما بعد الطبيعيات .

والفلسفة المدنية صنفان : الأخلاق والسياسة .

أما المنطق فهو هنا ليس قسماً من أقسام الفلسفة بل خارج عن هذه الأقسام لأنه  
آلة الفلسفة . وإذا كان الفارابي قد وضع قسماً من أقسام الفلسفة النظرية سماه ما بعد  
الطبيعة فإنه عدل عن ذلك في بعض الكتب الأخرى فقال : الحكمة معرفة الوجود الحق  
والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال  
والواجب بذاته هو الله لأن الموجودات قسبان واجبة وممكنة فكل شيء موجود فهو  
ممكن الوجود إلا وجوداً واحداً هو الله . فهنا نرى أن الفارابي لا يجعل الغاية من  
الفلسفة هي تحصيل الجميل أو معرفة ما بعد الطبيعة بل ينص على أن غاية الحكيم  
هي معرفة الله .

### إخوان الصفا

أما جماعة اخوان الصفا فقد ظهوروا في القرن الرابع ، وكان المسلمون قد بنوا من  
الرق العقلي شيئاً كثيراً ، وفي الوقت نفسه شيئاً من التحلل السياسي فانقسم المسلمون على  
أنفسهم ؛ والواقع أنه لا يمكن فصل العلم عن السياسة . ولم تكن الفلسفة قد نفذت إلى  
صميم الحياة العقلية الإسلامية فلما استقرت في الأذهان بعد أن نقلها المترجمون ، أخذت  
هذه الآراء الفلسفية تؤثر في الأحوال السياسية من جهة ، وفي الحياة العقلية والدينية  
من جهة أخرى .

ومن قبل نجد الفارابي يؤلف كتاباً في المدينة الفاضلة على نسق جمهورية أفلاطون  
يرمى فيه إلى تصوير المجتمع الفاضل وما سماه هو المدينة الفاضلة على حسب ما كان معهوداً



عند اليونانيين ، وجعل على رأس هذا المجتمع الفلاسفة . غير أن مدينة الفارابي الفاضلة كانت مغرقة في المثالية لم تؤثر في حياة الساميين السياسية أى تأثير ، ولهذا أراد بعض الفلاسفة أو المفكرين أن يضعوا نظما سياسية يمكن تحقيقها . ولكن إعلان هذه الآراء المخالفة للأوضاع السياسية القائمة لم يكن ميسورا ، لأن أصحابها كانوا يخشون إظهارها . وهذا عندنا سبب من الأسباب التي أنكر فيها اخوان الصفا أسماءهم فانتظموا في جماعة سرية .

ولعل من الأسباب التي دعت هذه الجماعة إلى إخفاء أنفسهم خشيتهم من التعرض للدين والاتهام بالكفر ، وهذه مسألة إن ثبتت قضت على صاحبها . فإخوان الصفا يرمون إلى هدفين هدف سياسي وهدف ديني ، أى يريدون أن يوفقوا بين الفلسفة والدين . وكانت حاجتهم إلى ذلك حاجة الوقت والبيئة والزمن ، أى أنهم اضطروا إلى ذلك اضطرارا لأن كثيرا من الشعوب انطوت تحت لواء الإسلام ، شعوب مختلفة من الجوس ، والبراهمة ، والمسيحيين ، والوثنيين ، والصابئة ؛ فهؤلاء جميعا أصبحوا يتكلمون لغة واحدة ودينون بدين واحد هو الإسلام ، ولكنهم كانوا يحملون في أنفسهم آثارا وراثتها عن الأسلاف البعيدين ولا يمكن أن يتخلصوا منها . فاذن لا بد من الجمع والتأليف والتوفيق بين هذه الأشئات المختلفة ، أى التوفيق بين هذه الآراء المختلفة يونانية كانت أم فارسية أم هندية أم مسيحية تحت لواء الإسلام . هذه هى المهمة التي نصب إخوان الصفا أنفسهم للاضطلاع بها ، ففي رسائلهم مزيج من هذه الآراء ووفقوا بينها ؛ وهذه الرسائل فى غاية الأهمية نفذت إلى الأندلس فكان لها أثر كبير فيها ، كما ذكر صاعد الأندلسى فى كتاب طبقات الأمم . وفى كشف الظنون أن مؤلف هذه الرسائل فارسى وهى فى الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والالهيات . وقد ذكر القفطى عنهم أشياء كثيرة تلقى بعض الضوء على هذه الجماعة ، فقال : هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب فى أنواع الحكمة ورتبوا مقالات عدتها إحدى وخمسون مقالة .

وذكر أبو حيسان التوحيدى حوارا جرى بينه وبين وزير صمصام الدولة بشأن هذه الجماعة جاء فيه « إن الشريعة قد دنست بالجبهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال »

وسأله الوزير هل رأى هذه الرسائل . فقال « قد رأيت جملة منها وهى مبنوثة من كل فن بلا إشباع ولا كفاية . وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتلزيقات . وحملت عدة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام وعرضتها عليه فنظر فيها أياما ، وتبحرها طويلا ، ثم ردها على وقال : تعبوا وما أغنوا ، ونسبوا وما أجدوا وحاموا وما وردوا ، وغنوا فما أطربوا ، ونسجوا فلهلوا . . . . . ظنوا أنه يمكنهم أن ير بطوا الشريعة بالفلسفة ، وهذا مرام دونه جدد . . . . . إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي وباب المناجاة وشهادة الآيات وظهور المعجزات ، وفي أنثائها مالا سبيل إلى البحث عنه والغوض فيه . ولا بد من التسليم المدعو إليه والنبه عليه ، وهناك يسقط لم ، ويبطل كيف . . . . . »

ورد أحد اخوان الصفا ويسمى المقدسى على الطاعنين في الفلسفة فقال : الشريعة طب المرضى ، والفلسفة طب الأصحاء ؛ والأنبياء يطبون المرضى حتى يزول المرض بالعافية . وأما الفلاسفة فانهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يقربهم مرض أصلا . من هذا الحوار تبين الصراع بين الفلسفة والشريعة . وإذا كان إخوان الصفا قد أخفوا أسماءهم ، فإن بعض الفلاسفة اجتروا على الخوض في هذه المسألة فكتب ابن رشد كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

ولاخوان الصفا رأى في الفلسفة وفي أقسامها يتلاءم مع جملة مذاهبهم ، وهو مذهب توفيقى أو تليفيقى . ويكفى أن ننظر في المقدمة التى وضعها إخوان الصفا لرسائلهم لترى ما يرمون إليه يقولون : هذه فهرست رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل



وأبناء الحمد وهى اثنتان وخمسون رسالة فى فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب  
وحقائق المعانى عن كلام الخالصاء الصوفية .

وهى مقسومة على أربعة أقسام : فمنها رياضىة تعليمية ، ومنها جسمانية طبيعىة ،  
ومنها نفسانية عقلية ، ومنها ناموسية إلهية .

ومعنى ذلك أنهم نظروا فى العلم اليونانى وغرائب الحكم المأخوذة عن الفرس والهند ،  
وطرائف الآداب عن العرب ، وحقائق المعانى عن الصوفية . فكأنهم يأخذون الدين من  
هذا الجانب الصوفى .

قالوا فى الفلسفة ما يأتى : الفلسفة أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق  
الموجودات بحسب الطاقة الانسانية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم . والعلوم  
الفلسفية أربعة أنواع : أولها الرياضيات ، والثانى المنطقيات ، والثالث الطبيعىات ،  
والرابع الالهيات . غير أننا نجد أقساما أخرى للفلسفة فى بعض رسائلهم ، كما أن هذا  
التقسيم يختلف عما ذكرناه عنهم من قبل .

ولا يستغرب هذا منهم لأنهم لا يثبتون على رأى واحد باعتبار أنهم أخذوا من  
مذاهب مختلفة وفتقوا بينها ، فتراهم فى مواضع أخرى يخرجون المنطق من أقسام الفلسفة  
ويجعلونه أداة الفيلسوف ؛ وفى ذلك يقولون : اعلم أن المنطق ميزان الفلسفة . وهذا  
الاصطلاح ليس غريبا ، فالغزالى له كتاب ميزان العمل فى الأخلاق ، وله فى المنطق معيار  
العلم .

وفى موضع ثالث نجدهم يختلفون فى هذا التقسيم ويدخلون فى أقسام الفلسفة علم  
السياسة ، وعلم النفسيات وهى معرفة النفوس والأرواح السارية فى الأجسام الفلكية  
والطبيعىة ، وعلم الروحانيات ، وهو معرفة الجواهر البسيطة الفعلية العلامة بالفعل . فهم  
يمزجون بين العلم والعمل فى بعض المواضع ، وينظرون إلى الجانب النظرى فقط فى  
مواضع أخرى . ولكن الباحث فى جملة رسائلهم يلمح فيها أنهم يقدمون الفلسفة على

الشريعة ، وأن الشخص الذي يريد أن يحيا حياة سعيدة في الدارين فيجب عليه أن يأخذ بالحكمة ، وأن يعرف جميع العلوم ، ولا يتورع عن الأخذ بأي رأى من الآراء مادام موافقا للعقل؛ ولهذا السبب بحثوا في العلوم الرياضية كما هي موجودة عند فيثاغورس ، بل هذا الباب عندهم منقول نصا عن رسائل فيثاغورس .

وقد قدموا للرسائل الرياضية بقولهم « والغرض المراد من هذه الرسالة هو رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة ، المؤثرين للحكمة ، الناظرين في حقائق الأشياء الباحثين عن علل الموجودات بأسرها » .

### ابن سينا :

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فقد تناول الفلسفة ولكنه كالفارابي عرفها تعريفات مختلفة ، وقسمها تقسيمات مختلفة . وهذا يرجع إلى تطور الفيلسوف على خلاف الزمن ، فكل مفكر تتطور آراؤه وتختلف في شبابه عنها في كهولته . فإذا وجدنا شيئا في كتب ابن سينا عن الفلسفة وموضوعاتها وأقسامها ، فلا ينبغي أن تهم الفيلسوف بالاضطراب ، وإنما هو خلاف لا يمدو التفاصيل ، أما الجوهر فهو هو .

قال في رسائل الطبيعيات « الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الوجود والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية » هذا التعريف يستند إلى ثلاثة عناصر الأول: هو العلم بالتصورات والتصديقات ، وهذان الاصطلاحان معروفان في المنطق ، فيذكرون في تعريف المنطق ، أو في التمهيد إلى تعريفه ، أن العلم إما تصور وإما تصديق . فالتصور إدراك المفرد والتصديق إدراك النسبة بين شيئين ؛ والعرفة الانسانية لا تخلو عن هذين النوعين التصورات والتصديقات . فالحكمة معرفة الموجودات إما بتصورها وإما بنفسبتها مع غيرها من الأشياء .

الأمر الثاني هو استكمال النفس الانسانية أى طلب السكالم . كأنه يريد أن يقول



إن كل شخص لا بد أن يعرف شيئاً ؛ ونحن نسمى الناس فلاسفة حين يكملون أنفسهم ويوسعون معارفهم، ويملون بجميع الحقائق .

الأمر الثالث قوله: على قدر الطاقة الانسانية. وقد يفهم هذا الشرط الأخير الذي اشترطه ابن سينا والذي سبقه الكندي إليه على وجهين الأول: أنه من العسير على شخص واحد أن يلم بكل شيء، وإذا لم يستطع الامام بجميع الجزئيات ففي مقدوره أن يلم بالأمور الكلية .

والوجه الثانى وهو الذى يعنيه ابن سينا فى قوله على قدر الطاقة الانسانية أن هناك معارف فوق طاقة الإنسان ، وهى فى لغة الدين الأمور الغيبية ، أى التى تعرف بطريق الوحي .

ثم قسم ابن سينا الحكمة بعد أن عرفها هذا التعريف فقال: الحكمة منها نظرية ومنها عملية ؛ أما الحكمة النظرية فلنا أن نعلمها ولا نعمل بها ، وأما الحكمة العملية فلنا أن نعلمها ونعمل بها . والحكمة النظرية تنقسم إلى أقسام ثلاثة طبيعية ورياضية وحكمة تسمى الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة . فالحكمة الطبيعية تتعلق بالأمور التى تلحقها الحركة والتغير ، وهو فى هذا يتابع بطبيعة الحال أرسطو .

أما الحكمة الرياضية فتتعلق بالأمور التى يجرد بها الذهن مما يخالطها من حركة وتغير ، لأن الرياضة تستخلص الأشكال من الأجسام ، ولا تحفل بما فيها من مادة تتحرك وتتغير . والفلسفة الأولى تتعلق بما وجوده مستغن عن الحركة والتغير : كفكرة الوجود والعدم ، وفكرة الزمان ، والمكان . والفلسفة الالهية جزء من هذه الفلسفة الأولى . أما الحكمة العملية فهى أقسام ثلاثة: مدنية ومنزلية وخلقية . أما المدنية فهى التى تنظر فى المشاركة بين الناس والتعاون بينهم على المصالح ؛ والمنزلية تنظر فى المشاركة بين

الأهل كالزوج وزوجه والوالد وولده والعبد وسيده . والحكمة الخلقية متعلقة بالفرد في نفسه ، وتتصل بالفضائل والردائل .

والواقع أن ابن سينا حين يقول الحكمة النظرية هي التي نعلمها ولا نعمل بها، كأنه يفصل فصلا تاما بين السلوك والمعرفة . وحقيقة الأمر أن كل معرفة تنتهي إلى عمل، حتى المعرفة الطبيعية ، خصوصا بعد تطور العلم الحديث هذا التطور الأخير . ومع ذلك فنحن لا نسمى العلم الحديث نظراً وعملاً ، بل نسميه نظراً وتطبيقاً . فالكهرباء مثلاً يمكن أن تعلم علماً نظرياً ثم تطبق تطبيقاً عملياً . فالعلم قسمان نظري وتطبيقي . أما ما يقصده ابن سينا من قوله الحكمة العملية فهي المتعلقة بسلوك الإنسان .

وذكر في كتاب آخر، وهو رسالة في أقسام العلوم العقلية، يعرف الحكمة ويقسمها فقال : الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما الواجب عليه عمله ، مما ينبغي أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية . فهنا يقصر ابن سينا الحكمة على النظر ، والنظر هو التفكير؛ ففي كثير من الأحيان يعيش الإنسان لأنه مسوق لا يفكر. فالإنسان لا يصبح فيلسوفاً إلا إذا تخلص من الحياة الآلية لا يفكر إما في الطبيعة الخارجية وإما في فعل الإنسان ، ولكنه هنا في هذا التعريف لا يجعل الغاية من هذا كله الكمال بل السعادة الأخروية ، فجعل الغاية من الفلسفة غاية دينية ثم قسم الحكمة قسمين نظري وعملي ، القسم النظري غايته الاعتقاد بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، وهذا القسم النظري غايته الحق أي الحقيقة ، والقسم العملي غايته حصول رأى لأجل عمل وغايته القصوى السعادة ؛ فكان القسم النظري ينشد الحق، والقسم العملي ينشد الخير. ولو كان ابن سينا أفلاطونياً كما فعل الفارابي لجعل الجمال غاية نالته لغاياته ولكنه مشأى من أتباع أرسطو أكثر منه أفلاطوني .



أما القسم النظرى فهو أقسام ثلاثة : القسم الطبيعى الذى يتعلق بالمادة والحركة وهو أسفلها أى أسفل الأقسام ، والقسم الرياضى وهو أوسطها يتعلق بحدود المادة لا بموضوعها ، والقسم الالهى وهو الأعلى يبحث عن أشياء وجودها لا يفتقر إلى المادة ومنها ذوات وصفات : فالذات هى الله ، والصفات كالوحدة والكثرة والعلّة والمعلول . والقسم العملى أقسام ثلاثة : الخلقى والمنزلى والمدنى . ثم جعل المنطق آلة العلوم بينما فى التقسيم السابق لا يذكر المنطق .

أما فى كتابه منطق المشركيين ، فبعد أن قسم الحكمة إلى قسم نظرى وقسم عملى جعل أقسام الحكمة النظرية أربعة والحكمة العملية أربعة . فأقسام الحكمة النظرية : العلم الطبيعى وهو يبحث عن الأمور التى تخالط المادة ؛ والعلم الرياضى وهو لا يحتاج فى وجوده ولا نظوره إلى تعيين مادة له ؛ والعلم الالهى وهو مبين للمادة أصلا ، مثل الخالق تعالى والملائكة ؛ والعلم السكلى و يبحث فى أمور ومعان قد تخالط المادة وقد لا تخالطها مثل الوحدة والكثرة ، والعلّة والمعلول .

والحكمة العملية أربعة أقسام : علم الأخلاق وعلم تدير المنزل وعلم تدير المدينة والرابع علم الشرع ، وهى الصناعة الشارعة بطريق النبى .

أما بعد ابن سينا فلا نجد ابتكاراً فى معنى الفلسفة أو أقسامها وإنما نجد تصنيفاً على طريقة المدرسين يأخذ عن المتقدمين .

## الفلسفة الحديثة

### عصر النهضة :

ظهرت نزعة جديدة في العالم يسميها المؤرخون بعصر النهضة ، أى أنه بعد أن عاش الناس على حساب القدماء لا يفكرون تفكيراً مستقلاً بدءوا يستيقظون . وشملت النهضة كل فرع من فروع الحياة من فلسفة وعلم وآداب وفنون وأديان ولغات . والذي يعيننا أن نتكلم عنه موقف الفلسفة في بداية العصر الحديث أى بعد عصر النهضة . فقد بقيت الفلسفة شاملة لجميع العلوم كما كان الحال في قديم الزمان ، وكما كان الحال في القرون الوسطى . فقد ذكرنا أنهم جروا في أوربا على هذا التقسيم لشجرة الفلسفة التي تشمل المنطق والطبيعة والأخلاق؛ ثم الفنون السبعة الحرة ، وهي : النحو ، والبلاغة والجدل ؛ ثم الموسيقى ، والحساب ، والهندسة ، والفلك .

### الاتجاه الحديث :

وفي بداية العصر الحديث ظل الفلاسفة أوفياء لهذه النزعة التي تجمع كل ألوان المعرفة فكان الفلاسفة علماء ، والعلماء فلاسفة . وإذا كان الأمر كذلك فماذا امتازت به الفلسفة؟ يقتضى منا ذلك أن ننظر في أعلام الفلسفة في العصر الحديث لترى ماذا قصدوا من الفلسفة ، وماذا كان أثرهم فيها . وأبرز هؤلاء اثنان يُذكران عندما تذكر الفلسفة



الحديثة : فرنسيس بيكون وريفيه ديكرت. يجتمعان من أوجه ويختلفان من أوجه كلاهما عاش، أو على الأصح قضى معظم حياته العلمية في القرن السابع عشر أو في النصف الأول من هذا القرن. وكلاهما طالب بالتححرر من سلطان القديم، والقديم في الفلسفة هو أرسطو الذي كان له نفوذ عظيم على الفلسفة والعلم مما أدى إلى تأخر الفلسفة والعلم . فقد اكتسب أرسطو هالة من القداسة كانت تمنع المفكرين من الجرأة على نقده ، كأن القول ما قال أرسطو. وصفة ثالثة تجمع بينهما وتصبغ الفلسفة بصفة جديدة إلى جانب التححرر من آثار التقليد هي اتخاذ منهج خاص في البحث هو الذي يؤدي إلى المعرفة الصحيحة . وإذا كان الاجماع معقودا على أن الفلسفة في جميع العصور هي طلب الحق ولا خلاف على ذلك، فما هو السبيل إلى ذلك ؟ وما هو الطريق الموصل إلى معرفة الحق ؟

كان الطريق الذي آثره الناس خلال القرون الوسطى ولم يتحولوا عنه هو منطق أرسطو باعتبار أنه آلة العلم ، غير أن بيكون وديكرت رأيا أن هذا المنطق الأرسطوطاليسى أو هذه الآلة الموصلة إلى المعرفة ، لا ينتهى بنا إلى معرفة الحق ، ولهذا السبب نقده كلاهما وهاجمه كلاهما . وليس النقد كافيا بل ينبغي على الفيلسوف الحق أن يضع بنساء بدل ذلك الهيكل القديم الذي يهدمه . فإذا كان بيكون قد هاجم أرسطو في عنف ، فقد وضع منهجا جديدا وكذلك فعل ديكرت . فهما إذن يشتركان في أنهما من أصحاب المناهج ، أما بيكون فهو صاحب المنهج التجريبي الموصل إلى معرفة العلوم الطبيعية ، وأما ديكرت فهو صاحب المنهج العقلى الذى يصلح للبحث في الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا ، وهو منهج رياضى يقوم على الوضوح والتميز . وإذن تمتاز الفلسفة الحديثة ممثلة في بيكون وديكرت بهذه الصفات وهى أولا حرية الفكر بحيث لا يؤمن المفكر بأى رأى من الآراء إلا بعد نظر . ثانيا اتخاذ منهج جديد يوصل إلى المعرفة الصحيحة . ثالثا اتجاها الفلسفة إلى الاحاطة بجميع العلوم . وقد تغيرت

هذه الصفة منذ بدأت العلوم تنفصل الواحد بعد الآخر عن شجرة الفلسفة مما سببته  
فيما بعد .

## يكون :

ونعود إلى تفصيل الكلام شيئاً ما عن بيكون وديكارت . ولد بيكون سنة ١٥٦١  
ومات سنة ١٦٢٦ واشتغل بكل شيء من : دين وقانون وعلم . وكان غرضه الوصول  
إلى الحقيقة ؛ كتب عن نفسه يقول : « وجدت أني لا أصلح لشيء أكثر من طلب  
الحق ، فقد وهبني الله عقلاً نافذا يبصر ما في الأشياء من مشابهاة ومفارقات ، ورغبة  
في البحث ، وصبرا على الشك ، وغراما بالتأمل والاستعداد للمراجعة ، والعناية بالترتيب ،  
ولما كنت شخصا لا يجرفه تيار القديم ولا يفتنه الجديد ولا يحب الانقياد، لهذا وجدت  
أن فطرتي تألف الحقيقة وتتصل بسبب إليها» .

بهذه الكلمات يصف بيكون الخلال التي ينبغي أن تتوفر في طالب المعرفة ، وهو  
الذي يسميه فيلسوفاً .

وقد وصف في كتبه خصوصاً في الأورجانون الجديد الذي يعارض فيه أورجانون  
أرسطو طريقة البحث في العلوم الطبيعية التي تعتمد على المشاهدات الواسعة بحيث  
يجمع الفرد أكثر ما يمكن من المشاهدات ، ويجري التجارب لإثبات صحة  
فروضه .

وكان بيكون معنياً في أواخر حياته بالعلم وتجاربه إلى درجة أنه قضى عليه بسبب  
ذلك . إذ كان مسافراً من لندن إلى جهة ما ثم ظهر له أن الحرارة تفسد الأجسام،  
والبرودة تحفظها ، وأراد إثبات هذه النظرية ، فنزل في إحدى المحطات في الطريق  
واشترى دجاجة ذبحها ووضعها في الثلج ، وانتظر يرقب النتيجة هل تفسد أو لا تفسد .



ولكنه كان قد أصيب بالبرد لأن الوقت كان شتاء وحضرته الوفاة ، ثمات وهو يلفظ قائلا « لقد نجحت التجربة » .

## ديكارت : Analytic Geometry

أما ديكارت (١) حياته قصيرة تجرى على نسق آخر . درس في مدرسة اليسوعيين في لافليس من أعمال فرنسا فلقنوه اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والطبيعيات وما بعد الطبيعة ، فوجد أنه حفظ كل ذلك ولم يفهم منها شيئاً . ولذلك هجر الدراسة ، وبدأت حياته الفلسفية بدراسة الكتاب الكبير ، كتاب العالم ، ولهذا بدأ يرحل إلى شتى البلاد فسافر ، وبعد أن طاف في العالم ، وانصل بالناس ، بدأ يدرس نفسه ويتأملها وانتهى إلى أن العقل هو مصدر المعرفة وإليه ينبغي أن نرجع إذا شئنا أن نصل إلى الحقيقة ، وبه نستطيع أن نعرف جميع الحقائق . ويترب على ذلك أي بعد الاعتماد على العقل أن ننظر في جميع العلوم ، فالعلوم متصلة ومتعاونة ، وعلى العاقل أن ينظر فيها جميعاً . وقد أدلى بآرائه في جميع العلوم : الرياضيات التي ابتكر فيها بعض النظريات أخذ العلماء بها فيما بعد ، وهي الهندسة التحليلية أي رد الهندسة إلى رموز جبرية . وله كذلك بحوث في علم الطبيعة والبصريات . وبحث في الإنسان ، وفي النفس الإنسانية .

ولكن أخلد كتبه هو مقال عن المنهج ، وفيه يستهل القول : بأن العقل السليم أكثر الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي . وإنما يختلف الناس فيما بينهم بمقدار ما يسلكون من منهج ، فإن ساروا على الطريق المستقيم وصلوا ، وإلا ضلوا . والطريق

(١) انظر ديكارت الطبعة الثانية تأليف الدكتور عثمان أمين .

المستقيم هو الطريق الواضح ، يقصد الطرق العقلية في عالم المعاني . فينبغي أن نطالب  
المعاني الواضحة فلا تقبل إلا ما كان واضحا كل الوضوح . ثم وضع كذلك قواعد  
التفكير الأربع المشهورة . وكان يرى أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها  
الطبيعة، وفروعها ثلاثة : الميكانيكا والطب والأخلاق. وهذا أول تصنيف جديد للفلسفة  
بعد تصنيف القرون الوسطى. أما لماذا جعل ديكارت الميتافيزيقا أصل الفاسفة والمعرفة  
فهو راجع إلى طريقته في النظر، لأنه شك أولا في كل شيء ثم أثبت وجود نفسه لا  
جسمه، وانتقل من إثبات وجود نفسه إلى إثبات وجود الله وجعل وجود الله هو الضمان  
لوجود الأشياء أو العالم الخارجي، فأصبحت الأشياء الخارجية حقائق لا يشك فيها. ولهذا  
كان وجود الله عند ديكارت أساسا من أسس المعرفة ؛ وهذا هو السبب في أن  
الميتافيزيقا هي الأصل الذي يجب أن نعتمد عليه في التفكير .





## انفصال العلوم عن الفلسفة

رأينا أن الفلسفة كانت تشمل جميع العلوم حتى القرن السابع عشر . كان الفيلسوف يسمى عالما والعالم فيلسوفا إلى أن ظهرت حركة جديدة منذ القرن السابع عشر ترمى إلى تحرير العلوم، وفصلها عن شجرة الفلسفة .

فماذا يقصد بالعلم بالمعنى الحديث ؟ وكيف يتيسر له الانفصال ؟ ولماذا بقي مقيدا إلى عجلة الفلسفة طول هذا الزمان ؟ العلم هو النظر إلى مظاهر الطبيعة بالمشاهدة والملاحظة ثم تفسير هذه الظواهر تفسيراً لا يجد التأييد إلا بالتجربة . فالتجربة في نهاية الأمر هي الميزان للعلم الصحيح ، فالعلم بالمعنى الحديث يتلخص في هذه الكلمات الثلاث : الملاحظة والتجربة والقوانين . والعلم بهذا المعنى قديم وحديث . فهو قديم لأن الناس منذ أقدم العصور كانوا يلاحظونه وحاولوا تفسير الظواهر الطبيعية ووضعوا لها القوانين وكانت عندهم وسيلة التجربة أيضا . والعلم قديم أيضا لأن شيئا ما لا يمكن أن يظهر فجأة، بل له أصول تنمو وتزدهر مع الزمن وتتطور وتتخذ أشكالا . فالعلم الحديث وليد جهود القدماء .

وهناك أسباب كثيرة دعت إلى تأخر العلوم (١) .

(1) Lalande : Les théories de l' Induction et L' Expérimentation

## أسباب تأخر العلم :

السبب الأول هو احتقار القدماء للتجربة باعتبار أنها من الصناعات اليدوية التي لا تليق إلا بالعبيد ، أما الأحرار فالصناعة العقلية البحتة هي التي تليق بهم . وهذه التفرقة واضحة كل الوضوح عند اليونانيين . أما عند المسلمين ، فكانوا يرفعون أيضا من شأن التفكير النظري ولو أن بعضهم بدأ يجرب أو يصطنع وسائل التجربة . ولكن تأخر المسلمين منذ القرن السادس الهجري جعلهم لا يمضون مع الطريق الذي شقوه لأنفسهم في سبيل العلم .

فإذا رجعنا إلى اليونان فماذا كانت بالضبط طريقتهم في العلوم الطبيعية ؟ خذ مثلا أرشميدس وهو صاحب نظرية الأجسام الطافية ، فهو في الواقع لا ينظر إلى هذه المسألة نعى مسألة الأجسام الموضوعة في السائل نظرة العلم الحديث ، بل كان يبدأ على طريقة القدماء بتعريفات يستخلص منها النتائج ، فيقول في كتابه الأجسام الطافية : إن من طبيعة السائل أن تكون أجزاؤه متصلة ، ومتناسبة الوضع ، وواقعة تحت ضغط الأجزاء التي تكون فوقها ، ثم يمضى في تعريف طبيعة السائل ، وهذه الطريقة هي التي نجدها عند أرسطو فهو يفرض على الأمور الطبيعية مبادئ يستمدّها من العقل كالفول بالعناصر الأربعة ، والفول بأن كل جسم يتركب من مادة وصورة . وهذه الطريقة هي التي عطلت نمو العلم الحديث للأسباب الآتية :

- (١) هناك حقائق كثيرة لا يمكن الوصول إليها بالعقل بل بالمشاهدة .
- (٢) اتباع هذه الطريقة يمنع الابتكار لأن العالم يكون مقيدا دائما بهذه الأوليات والتعريفات .
- (٣) هذه التعاريف تفرض فرضا تعسفيا ، وتعيش في الدهن غامضة تحتاج إلى توضيح بالنظر إلى الطبيعة نفسها .



فالتعاريف هي آخر مرحلة من مراحل العلم وليست هي الأصل الذي نبشده  
منه . وهذا هو السبب في أن العلماء المحدثين ، الذين قام العلم على أكتافهم نصحو  
بقراءة كتاب الطبيعة أو وصف الطبيعة . والخلاصة أن السبب الأول في تأخر العلم هو  
سلوك طريقة لا تؤدي إلى المعرفة الصحيحة ، لأنهم كانوا يبدهون بالقواعد العقلية ،  
ثم يطبقونها على الطبيعة ، بينما العكس هو الصحيح : أن ننظر أولا في الظواهر  
الطبيعية لننتهي إلى القوانين .

السبب الثاني هو انعدام المعامل المجهزة لعمل التجارب ، والعالم الحديث هو ثمرة  
هذه المعامل . والسبب في ذلك أن الانتفاع بهذه الأجهزة كان يجري سرا لكيلا يتم  
صاحبه بالسحر أو الشعوذة . فكان العلماء المشتغلون بهذه الأمور يتعرضون إما لغضب  
السلطان أو غضب الجمهور . أما أصول التجربة بمعنى الكلمة فنجدها عند الصناع  
وهي كتب عملية تجريبية ، فقد كان مهرة الصناع يودعونها خلاصة التجارب ولكنهم  
لم يستخلصوا منها الأصول النظرية التي تعتمد عليها هذه النتائج العملية . وكان القدماء  
خصوصا في أوربا يستعينون ببعض أمور الشعوذة للسيطرة على أذهان العالم باسم الآلهة  
فكانوا يوقدون نارا تشتعل بنفسها محتفظين بالأسرار الكيميائية . أما الطب فهو الميدان  
الذي وجد فيه الأطباء بغيثهم من المشاهدات والتجارب ؛ وهذا أساس عظيم من أسس  
العالم الحديث ، فكانوا يعرفون التشريح ، ويجربون النباتات المختلفة في علاج  
الأمراض ، كما نجد في كتاب القانون لابن سينا . وقد خطا العرب خطوات واسعة في  
هذا السبيل وفي شتى العلوم . ولكن طريقهم في الكيمياء ، على الرغم من أنهم  
وصلوا إلى أشياء كثيرة كالتصعيد والتقطير والتكليس كانت عقيمة ، لأن غايتهم  
في هذا العلم ، صرفتهم عن الاهتمام إلى السبيل القويم . ففي مقدمة ابن خلدون نجد  
يعرف الكيمياء بأنها : « علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة ،  
ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك ، فيتصفحون المكونات كلها بعد معرفة أمزجتها

وقواها لعلمهم يعثرون على المادة المستعدة لذلك حتى من الفضلات الحيوانية كالعظام والريش والبيض فضلا عن المعادن . ثم يشرح الأعمال التي تخرج بها تلك المادة من القوة إلى الفعل مثل حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير ، وجمد النائب منها بالتسكيس ، وامهات الصاب بالقهر والصلابة وأمثال ذلك . وفي زعمهم أنه يخرج بهذه الصناعة جسم طبيعي يسمونه الاكسير ، وأنه ياتي منه على الجسم المعدني المستعد لقبول صورة الذهب أو الفضة بالاستعداد القريب من الفعل مثل الرصاص والقصدير والنحاس بعد أن يحمي بالنار فيعود ذهباً إريزا . ويكون عن ذلك الاكسير إذا الغزوا اصطلاحاتهم بالروح ؛ وعن الجسم الذي يلقى عليه بالجسد .

السبب الثالث انصراف الجمهور عن تأييد العلماء . والعالم كالممثل على خشبة المسرح لا بد له من جمهور يؤيده وإلا لم يستطع أن يبرز في الفن . وكان الجمهور في العصور القديمة والوسطى منصرفا عن العلم والعلماء إلى مسائل أخرى هي الدين ، فاضطر هؤلاء العلماء إلى ستر أعمالهم بكتابات واصطلاحات ورموز حتى لا يتعرضوا لغضب الجمهور . وهذه حقيقة ثابتة في التاريخ خصوصا في أوربا ، فكثيرا ما حكم على علماء لأنهم كانوا يشتغلون بالمسائل العلمية .

### علم الرياضة :

وقبل أن ننظر في انفصال العلوم الطبيعية ننظر في العلم الرياضي وهو أول علم انفصل عن الفلسفة . كان ذلك على يد العالم الرياضي الذي ظهر في الاسكندرية ، تلك المدينة التي أنجبت كثيرا من العلماء ، وكانت مهداً للعلم والفلسفة زمنًا طويلا . وإقليدس هو الذي فصل علم الهندسة وإليه ينسب هذا العلم فيقال الهندسة الإقليدية ، لأن هناك هندسة أخرى حديثة غير إقليدية ظهرت على يد اينشتين . والهندسة الإقليدية أساسها أن الفضاء له أبعاد ثلاثة الطول والعرض والارتفاع ، وبمقتضى هذه الهندسة يكون مجموع زوايا



المثلث قائمتين، أما الهندسة الحديثة غير الإقليدية فتمتاز بأن الفضاء فيه أبعاد أربعة ، وأن الزمن هو البعد الرابع . وفي هذه الهندسة أن نجد مجموع زوايا المثلث أكثر من قائمتين أو أقل من قائمتين، وهذا لا يكون في المثلثات التي ترسم على الورق بل في المثلثات التي ترسم في الكون . وإقليدس هو الذي توصل إلى معرفة ارتفاع الهرم الأكبر ، فقد انتظر حتى أصبح ظله مساويا لطول جسمه ، ثم قال انظروا ما مقدار ظل الهرم في هذه اللحظة ، فهو يساوي ارتفاع الهرم .

ويحكى أن بطليموس سأله أن يدسط الهندسة أكثر من ذلك حتى يتيسر للملوك فهمها فأجاب: مولاي في الدولة نوعان من الطرق ، الأولى ملكية معبدة مذلة، والثانية شعبية وعرة بمشي فيها الجمهور . أما في علم الهندسة فالطريق واحد تسلكه جميع العقول، فليس هناك طريق ملكي وآخر شعبي . هذه الصفة هي الصفة الخالدة للعلم بل هي أهم صفاته، أعني بها : أن العلم واحد بالنسبة لجميع الناس لا يتغير باختلاف الأجناس أو الأديان أو الشعوب ، فليس هناك علم ياباني أو أمريكي، إنما العلم واحد .

أما أرشميدس فهو تلميذ إقليدس واشتغل بالعلم الطبيعي ؛ وإذا كان أرشميدس قد انتهى إلى نظريته المشهورة في الطبيعة ، واهتدى أيضا إلى كثير من الاختراعات ، فلا نستطيع أن نجعله على رأس علم الطبيعة لأنه لم يستخلص نظرياته ، وإنما اهتدى إلى ثماره العملية . ولم ينفصل علم الطبيعة ويشيد على أساس من النظريات العلمية ، إلا في القرن السابع عشر على يد جاليليو ونيوتن .

### علم الفلك :

ولكن هناك علما آخر انفصل قبل الطبيعة هو الفلك وهو أقرب إلى العلوم الرياضية منه إلى العلوم الطبيعية . ويعد أرسطو مسئولاً عن تأخر هذا العلم لأن نظرياته

التي قال بها ، وعلى رأسها أن الأرض مركز الكون ، وأن الشمس هي التي تدور حول الأرض ، وأن العنصر الذي تتركب منه الأجرام السماوية مختلف عن العناصر التي تتركب منها الأجسام الأرضية . هذا العنصر السماوي هو الأثير وهو عنصر إلهي خالد ، أما العناصر الأرضية فهي أربعة للماء والهواء والنار والتراب . ومسألة أخطأ فيها أرسطو وتابعه فيها العلماء ، وهي أن حركة الاجرام السماوية دائرية ، وأن حركة العناصر الأرضية مستقيمة وأن التراب أثقلها . فعلم الفلك كان خاضعا للآراء الأرسطية ، وهي النظر إلى العالم الحسي نظرة الفيلسوف يحاول تفسيره ، فرأوا أن الأرض مركز العالم وأن الكون بأسره عبارة عن كرة تحيطها السماء الأولى كما تراها وفيها النجوم الثوابت وليس خارج هذه الكرة شيء . وينقسم الكون عند أرسطو قسمين : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ما تحت فلك القمر ؛ أما المادة التي منها يتركب عالم الأجرام السماوية ، فتختلف عن المواد التي منها تتركب العناصر الأرضية : عالم السماء يتركب من العنصر الخامس الذي سماه الأثير وعالم الأرض يتكون من العناصر الأربعة وهي النار والهواء والماء والتراب . وهذا خطأ آخر وقع فيه أرسطو ، إذ تبين فيما بعد أن عنصر الأجرام السماوية لا يختلف عن العناصر الأرضية وذلك بعد النظر في الشهب التي تقع على الأرض . أما الفكرة السابقة وهي أن حركة الاجرام السماوية مستديرة وحركة العناصر الأرضية مستقيمة من أعلى إلى أسفل ، ومن أسفل إلى أعلى ؛ كالنار تميل بطبيعتها إلى الاتجاه نحو الحركة إلى أعلى ، والتراب وهو أثقل العناصر يميل إلى حركة إلى أسفل ، فهذا خطأ آخر وقع فيه أرسطو لأن حركة الأجرام الأرضية لا تسير في خط مستقيم بل في خط منحني كما أثبتته فيما بعد علماء الرياضيات . ومما قال به أرسطو أيضا أن الاجرام السماوية تجرى في أفلاك ؛ وأن أفلاكها هي المحركة لها . أو فيها نفوس أو عقول هي التي تحرك هذه الأجرام السماوية . هذه الآراء وهي أن الأرض مركز العالم وأن حركة الأجسام الأرضية مستقيمة ، وأن للأفلاك عقولا تحركها ، كانت العلة في



في تأخر انفصال الفلك ، وكانت الطريقة لبحث هذا العلم ليست النظر في هذه المظاهر الطبيعية بل النظر في آراء أرسطو وحفظها حتى لقد قيل باللاتينية : هكذا قال المعلم : ( Magister dixit ) ولذلك لقي العلماء الذين حاولوا تفسير علم الفلك تفسيراً جديداً صعوبة كبيرة جداً ؛ لأنهم كانوا يواجهون آراء أرسطو التي آمن بها الناس زمننا طويلاً وفي الوقت نفسه كانوا يواجهون رجال الكنيسة الذين سيطروا على العلم والسياسة ، وحرموا الحرية الفكرية ، وهي شرط تقدم العلم والفلسفة .

ويعزى انفصال الفلك إلى أشخاص ثلاثة : أولهم كوبرنيق ، ثم جاليليو ، ثم نيوتن ولو أن بعض المؤرخين يسكتني بذكر كوبرنيق [ ١٤٧٣ - ١٥٤٣ ] باعتبار أنه أول من جرأ على الخروج على تعاليم أرسطو ، وأعلن أن الأرض هي التي تدور حول الشمس ، وأن الشمس ثابتة . وهو رأى له خطره في تفسير الكون ، لأنه يقلب الأوضاع حتى أصبح يضرب بهذا الكشف المثل لأنه أحدث ثورة في علم الفلك فيقال عن كنت الفيلسوف الألماني : إنه أحدث ثورة في الفلسفة شبيهة بثورة كوبرنيق في الفلك . ومعنى ذلك أن الفلسفة قبل كنت كانت تعتبر أن الأشياء لها وجود حقيقي خارجي ، وأن عقولنا تستمد المعرفة من هذه الأشياء . فالأشياء ثابتة وعقلنا يدور حولها ، فجاء كنت وقال : نحن لا يمكن أن نعرف حقيقة الأشياء ، وإنما نعرف أنفسنا ، أو على الأصح نعرف الأشياء الخارجية عن طريق أنفسنا . فالعقل البشري هو مركز المعرفة ، والأشياء الخارجية تدور حول هذا العقل .

ولم يهتد كوبرنيق إلى هذه النظرية إلا بعد أن قضى إحدى وثلاثين عاماً ينعم النظر ، وكان متردداً في إعلانها . ثم إنه اعتمد على بعض آراء المتقدمين التي هجرت مع الأسف مثل رأي فيثاغورس وهرقليطس وهما يزعمان أن الشمس هي مركز الكون .

والثاني من هؤلاء العلماء جاليليو [ ١٥٦٤ - ١٦٤٢ ] وقد كان حظه سيئاً  
حُوكم وأرغم على التنحي عن آرائه في محاكم التفتيش وكانت قاسية الحكم . كان أبوه  
موسيقياً ، فتعلم عنه الموسيقى واختلطت بدمه ، فكان يرغب في تفسير هذه الأنعام  
الكونية ، لأن حركات الاجرام السماوية أشبه شيء بالألحان ، والموسيقى وثيقة الصلة  
 بالرياضة ، ولكن والده كان يرغب أن يوجهه نحو تعلم الطب ، فكان جاليليو يتعلم  
 العلم الرياضي سرّاً حتى برز فيه .

ومن أول نظرياته أن الأجسام حين تقع على الأرض تأخذ زمناً واحداً بصرف  
 النظر عن ثقلها أو كتلتها ، وكان هذا مخالفاً للشائع المعروف ، فأنتكروا عليه ذلك ،  
 وقالوا : هل يمكن أن تقذف حجراً وريشة فيقعان على الأرض في وقت واحد معاً ؟  
 فأجاب جاليليو ليس الفيصل في ذلك أقل ويل أرسطو ، بل النظر إلى الواقع . ثم أخذهم  
 إلى برج بيزا ، وأحضر كرتين من الحديد زنة إحداهما أثقل من زنة الأخرى عشرة  
 مرات وألقيتا معا من أعلى البرج ، فوقعتا في وقت واحد على الأرض .

وله ابتكارات علمية : البوصلة والترمومتر والتلسكوب . وكان يجتمع في البندقية في  
 نادى الأحرار المفكرين يعرض عليهم نتائج كشافه العجيبة . ولما اخترع التلسكوب  
 كان لذلك أثر كبير في جميع الأوساط ، وانهاالت عليه الطلبات لصنع كميات منه . وقد  
 تسرر بواسطة التلسكوب معرفة الشيء الكثير عن أسرار العالم السماوي . فهذه الآلة  
 كانت فتحة في علم الفلك ولا نزاع ، إذ بواسطتها كشف العلماء الآلاف من النجوم ، لم  
 تكن العين المجردة لتستطيع مشاهدتها . وكتب جاليليو عدة مؤلفات في علم الفلك ،  
 ولكنه حوكم من أجلها وأرغم على التنحي عنها وإعلان أن الأرض ثابتة ، وأن الشمس  
 هي التي تدور حولها . ويقال إنه في أواخر المحاكمة ، سمع المقر بون من جاليليو يهمس  
 بينه وبين نفسه قائلاً : « ولكن الأرض هي التي تدور حول الشمس » .

ومما يذكر بهذه المناسبة أن ديكرت شيخ الفلاسفة المحدثين كان على وشك إصدار



كتاب في العلوم الطبيعية يخالف آراء الكنيسة فلما سمع نبأ محاكمة جاليليو أخفى الكتاب وحبسه عن المطبعة .

أما نيوتن فقد عاش في القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر، ونظريته في الجاذبية ولو أنها كانت معروفة شيئاً ما عند قدماء الفلاسفة ، إلا أن فكرة الجاذبية عند نيوتن شيء آخر : وهى أن كل جسمين بينهما جاذبية تخضع لقانون رياضى ثابت . وبين أن هذا القانون تخضع له الاجرام السماوية التى تجرى فى الفضاء ، حتى إنه كان يقول : اعطى أى جرمين سماويين مع بيان كتلتهما فأستطيع أن أنبأ بجميع حركات هذين الجرمين . ونظرية نيوتن هى التى نقضت نظرية أرسطو فى القول بعقول الكواكب المحركة لها . والذى نستخلصه من هذا هو أن علم الفلك أصبح يفسر طبقاً لقوانين رياضية ، وأخرى ميكانيكية ، بغير حاجة إلى تفسيره بقوى خفية أو إلهية ، وما إلى ذلك . ولم يصبح للانسان دخل فيه ، فهو علم مستقل عن الإنسان يجرى طبقاً لقوانينه ؛ وهذا هو معنى العلم ، وعندئذ لا اختلاف فيه . وقد كانت الفلسفة تحاول تفسير الكون ، فإذا بشيء آخر يعتدى على ذلك الميدان الذى ظل للفلسفة قروناً طويلة ، ذلك الميدان الجديد هو العلم . وإذا كنا قد تحدثنا عن كوبرنيق وجاليليو ، فإنهما فى حقيقة الأمر يمثلان جهود العلماء فى تخلصهم من نير الفلسفة . وكان ذلك العمل شاقاً عنيفاً ، لى جاليليو كما ذكرنا من جرائمه اضطره شديداً . على أن تفسير كوبرنيق أو جاليليو للكون أو لعالم السماء كان تفسيراً جزئياً . أما نيوتن الذى جاء بعدهما ، فلم تكن عنايته الأولى تفسير علم الفلك ، ووضع الأسس الصحيحة لهذا العلم ولكنه أراد أن يبسط نظرية جديدة يفسر بها الكون تفسيراً عاماً ، وهذا ما نسميه باعتداء العلماء على ميدان الفلسفة .

والطريف في أمر هؤلاء العلماء أن أطوارهم كانت غريبة جدا ، لا نعى بذلك أن كل عالم مفكر أو فيلسوف ينبغي أن يكون غريب الأطوار . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه الطائفة تحاول التخلص من آراء تقليدية ، اعتنقها الناس آلاف السنين ، فالخروج على المؤلف كان يقتضى منهم الخروج على المؤلف في كل شيء .

كان نيوتن في طرائقه غريب الأطوار فهو ينصرف عن دراسته العادية إلى جمع كل شيء يقع تحت يده ، وهذه فطرة في الأطفال كما هو معروف . وكان أهله يضيقون به لهذا السبب . وكانت أمه قد تزوجت بعد موت أبيه من شخص آخر ، فلما رأته على هذه الشاكلة صرفته عن المدرسة ليصبح مزارعا فهو أليق عمل به : يشتغل في الأرض بالفلاحة ، وينذهب إلى السوق لبيع المحاصيل الزراعية . فكان إذا ذهب يوم السوق مع خادمه ، ترك خادمه يتصرف ، وعكف هو على حل المسائل الرياضية التي كان بها شديد الشغف . وفي يوم من الأيام مر به عمه يوم السوق فوجده ينظر في مسائل رياضية فأخذه وأعادته إلى المدرسة . وانتهى به الأمر إلى أن أصبح أستاذا للرياضيات في جامعة كبريدج . ولكنه كان يضيق بالطرق المعروفة في حل المسائل الرياضية ، وكان يبتكر طرقا أسهل وأوضح . ولم تكن العلوم الرياضية كل غوايته ، وإنما كان يعنى بالمسائل الميكانيكية . وعلى الرغم من أنه ابتكر في الرياضة نظرية جديدة نازعه فيها الفيلسوف لينتز وهو حساب التكامل والتفاضل ، أو ما يسمى الحساب اللانهائى . ويتمسك الشعب الانجليزى بأن نيوتن صاحب الفضل كما يتمسك الشعب الألمانى بأن لينتز هو صاحب الفضل . غير أن تلاميذه لم يكونوا يفهمون هذا الحساب ؛ وفي يوم من الأيام اشترى منشورا زجاجيا وطلب منه البائع ثمنا غالبا ، ورأى خادمه أن ذلك البائع قد استغفله وقال : هذا المنشور قيمته لا تساوى أكثر من وزنه . فوفرت هذه الجملة في نفسه : القيمة والوزن ، ما وزن الأشياء ؟ وما قيمتها ؟ وظل يفكر في هذه المسألة ، كيف توزن الأشياء ؟ وما ثقلها ؟ هذا التفكير الباطنى هو الذى كان يشغله



عن نفسه ، ويجعله ينسى ، حتى انه أراد الزواج فأحب فتاة وإذا به يتناول يوماً إصبعها ويضعه في « يديته » وانتهى به الأمر إلى اعتقاده أنه لا يصلح للزواج وانصرف إلى تفكيره . ثم رأى وهو جالس في الحديقة التفاحة تسقط فأشرقت الفكرة في ذهنه ، وهو أن سقوط التفاحة نتيجة الجاذبية ، حتى انه جرى وقال : وجدتها كما قال أرشميدس : ولم تكن نظرية الجاذبية مجهولة ، ولكنه وضعها على أساس يفسر به الكون .

وخلاصة فلسفته العلمية ونظريته الفلسفية هي أن صفة المادية الأساسية هي القوة فكل جسم به قوة كامنة ، وبمقتضى هذه القوة الكامنة يميل إلى الثبات والاحتفاظ ، ولا يخرج الجسم عن حالته إلا قوة أخرى تؤثر فيه من الخارج . فالأجسام الموجودة في العالم يؤثر بعضها في بعض ، فهي بين شد وجذب ، وتأثير وتأثر . ولا تشذ عن هذه القاعدة الأجسام الأرضية التي تراها أو أعظم الأجرام المنتشرة في السماء ، فكلها تخضع لقانون الجاذبية العام . ثم طبق نيوتن هذا القانون على الاجرام السماوية واستطاع تفسير حركات الكواكب وانتقل من هذا إلى البحث في مبدع الكون فقال : إن من ينظر إلى هذه المخلوقات البديعة الصنع والتكوين لا بد له أن يفترض وجود خالق مبدع لهذه الكائنات . ولكنه عدل عن النظر إلى طبائع الأمور الإلهية لينظر في طبائع الكائنات ، والاهتداء إلى القوانين التي تخضع لها . والغريب في أمر هذا العالم أنه أعلن هذه الكشوف الرياضية والميكانيكية ومع ذلك لم يدخل نفسه الغرور . وقد دفعه الناس إلى طبع كتابه المسمى « مبادئ الرياضيات » وهو كتاب لم يفهمه إلا بضعة نفر في عصره . فأثر الاشتغال بالسياسة ، ولكنه لم يشتهر . ولكن شهرته ذاعت فيما بعد فعرف الناس قدره باعتبار أنه وضع أسباباً لنظرية جديدة أثبتت التجارب صحتها .

## علم الكيمياء :

وننتقل إلى الكلام عن عالم آخر كان له أثر كبير في دحض نظرية العناصر الأربعة الماء ، والهواء ، والنار ، والتراب. هذا العالم هو لافوازييه ، عاش في إبان الثورة الفرنسية فكان أثرا من آثارها ، ثم اكتوى في آخر العمر بنارها . بحث في الجاذبية ، وتحليل الهواء ، والبارود. وهو واضع أساس علم الكيمياء الحديث . وانتخب في سن الخامسة والعشرين عضوا في أكاديمية العلوم بباريس ، وألقى عليه عبء عظيم : أن يبحث في كل شيء : بحث في الجاذبية الحيوانية بصدده ما قام به عالم في ذلك يسمى : مسمر Mesmer كان يشتغل بالتنويم المغناطيسي ، وذاع أمره في أوربا كلها ، وأوشك أن يفتن به الناس . فطلب من لافوازييه أن ينظر في هذه المسألة ، أحق هي ، أم باطل ؟ ! .

ثم طلب منه أن يبحث في الماء الذي يشربه الباريسيون ، وفي الألوان ، وفي استخراج الزيوت ، وصناعة السكر ، وفي تقطير الفسفور ، وفي الاحتفاظ بالماء الصالح للشرب في السفن ، وفي صدأ الحديد ، وفي تركيب البارود .

ولكن هذا كله لا يهمننا من الناحية العلمية وإنما الذي يهمننا هو توصله إلى تحليل الهواء إلى عنصرين الأكسجين والأزوت وكان ذلك في سنة ١٧٧٧ ، فأثبت بذلك أن العنصر الذي كان الأقدمون يعتبرونه مبدأ للأشياء ولا ينحل إلى غيره ، يمكن حله . ومضى في هذا البحث حتى نشر سنة ١٧٨٩ رسالة في الكيمياء أعلن فيها أن العناصر الأولية ليست أربعة بل عدتها ثلاثة وثلاثون ، وهذا كل ما استطاع أن يصل إليه . وكان بينه وبين العلماء الآخرين الذين يأخذون بالتقليد صراع عنيف ، انتهى بإقرار وجهة نظر لافوازييه ، وانتهى إلى انفصال الكيمياء عن الفلسفة . وكان لافوازييه يقول :



« است أنا الذي أتسكلم ولكنى أدع الوقائع هي التي تتسكلم » وهي قولة تدل على شيء جديد: تدل على أن العلم مستقل تمام الاستقلال عن الانسان ؛ لأن قوانينه تجري من تلقاء نفسها ، وعلى الإنسان أن يهتدى إليها ، لا أن يفرض رأيه عليها . أى أن الصفة التي يمتاز بها الفلسفة أنها انسانية والصفة التي يمتاز بها العلم أنه موضوعي ، لا يحفل بالإنسان ، بل يعد الإنسان كأنه شيء من الأشياء التي يبحثها لا أكثر ولا أقل .

### نظرية التطور :

تسكلم بعد ذلك عن عالم آخر له نظرية في تفسير الحياة هو دارون صاحب نظرية النشوء والارتقاء ( Evolution ) وصاحب نظرية البقاء للأصلح . وهي نظرية علمية وفلسفية بمعنى أنه أراد كعالم أن ينازع اختصاص الفلسفة . وقد بنى نظريته هذه على المشاهدات والتجارب ، وهي مشاهدات طويلة أنفق فيها زمنا طويلا جداً . وكان دارون لا ينصرف إلى الدراسة المألوفة في عصره ، بل يسعى إلى النظر والمشاهدة على حسب مزاجه الخاص حتى تبرم به والده ، وكان من الأطباء المشهورين ، وأراد له أن يتعلم الطب فلم يصلح ، فوجهه إلى تعلم اللاهوت أو الدين فلم يصلح كذلك . ثم رغب في السفر على ظهر سفينة تبحر في المشاهدات الطبيعية فأوفده أبوه عليها . وأنفق في هذه الرحلة حول خمس سنوات أفاد منها فائدة عظيمة ، لأنه سجل مشاهداته على الأحياء المختلفة في عالم النبات وفي عالم الحيوان وسجل الغرائب في هذا كله . فكان في سيرته هذه كما فعل أرسطو في أول أمره حين ترك أكاديمية أفلاطون وذهب إلى مدينة بأسيا الصغرى ، فظل ثلاث سنوات يشاهد الكائنات الحية ويسجل ما يراه فيها . ونشر دارون مشاهداته عن هذه الرحلة ، وهي تعد طرفة أدبية يمكن أن تقرأها اليوم بلذة وشوق . ومن نتائج هذه المشاهدات تبين له أن الكائنات الحية تتفاعل مع البيئة ،

وتشكل بمقتضى البيئة الجديدة التي تنتقل إليها . فإذا تغيرت البيئة ، فإن يعيش فيها  
إلا الكائنات التي تستطيع أن تتلاءم بين نفسها وبين هذه البيئة الجديدة وهذا ما يسميه  
دارون ببقاء الأصلح . ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن الأصلح هو الأقوى ، إنما الأصلح  
هو الذي يستطيع أن يتلاءم مع البيئة الجديدة . ويسط دارون في كتابه (أصل الأنواع)  
نظريته التي تعتمد على هذه المبادئ الثلاثة : الأول تنازع البقاء ، والثاني بقاء الأصلح  
والثالث الانتخاب الطبيعي . وتنازع البقاء معناه أن العالم محدود ونقصد بالعالم البيئة ،  
وتتوالد في البيئة كائنات لا حصر لها تتنازع تنازعا شديدا ، وهنا يكون البقاء للأصلح  
أى لمن يقوى على غيره ، ولمن يلائم بين نفسه وبين هذه البيئة . وفي الوقت نفسه البيئة  
متغيرة باستمرار فقد مر على الأرض عصر جليدي مثلا ، كانت البيئة فيه مختلفة عما  
هي عليه الآن ، وفي هذه الحالة يحدث بين الكائنات نوع من الانتخاب لما يصلح لهذه  
البيئة الجديدة .

وفي ظل هذه الحقائق ما مركز الانسان ؟ أعلن دارون رأيا جريئا يخالف في الواقع  
ما جرت عليه الأديان من قوله : إن أصل الإنسان مماوى انحدر إلى الأرض بهذه  
الخطيئة التي ارتكبها آدم في الجنة ، أى أن الانسانية من نسل آدم وحواء اللذين نزلا  
إلى الأرض . ونظرية دارون تعكس هذه القضية فبدلا من أن تجعل الإنسان مماويا  
انحدر إلى الأرض ، تجعله أرضيا يتطلع إلى السماء ، فطريق الإنسانية ليس من  
الأرقى إلى الأدنى بل من الأدنى إلى الأرقى . ولا ريب في أن مثل هذه النظرية التي  
تعارض الدين خليفة أن تثير كثيرا من الجدل والحصومة من أصحاب الأديان . ومع  
ذلك فلم يكن دارون يقصد أن يهاجم الدين بنظريته ، وهو نفسه لم يوسع القول فيها  
وإنما ظهر له أتباع يمشون مع نظريته إلى نهايتها على رأسهم هكسلى في إنجلترا ،  
وارنست هيكل في ألمانيا .



أما الجدل الذي ثار في إنجلترا ، فقد كان عنيفا ، وتزعم الحركة الدارونية هكسلي وانصرف البحث إلى وجهة غريبة : هل النوع الإنساني أصله فرد أولا ؟ أما إجابة دارون عن هذا السؤال فهي : أن القرد ليس أصل الإنسان ، ولكن الإنسان حيوان كغيره من الحيوانات التي تعيش على الأرض ، وقد خرجت من أنواع مختلفة ، منها القردة . فهناك جنس من الحيوانات خرجت من أنواع متشابهة بعض الشبه منها الإنسان ومنها القرد . ولقد ذهب بعض العلماء يحاولون البحث بالمشاهدات التاريخية للوصول إلى تلك « الحلقة المفقودة » كما يقولون ؛ ولم ينته الأمر إلى نتيجة حاسمة في ذلك الوقت .

أما في ألمانيا فقد خرج هيكل ( Haeckel ) بنظرية علمية في تفسير هذا العالم وفي تاريخ الخلق . وقد أقام نظريته على مشاهدات طبيعية لأنه رحل مثل دارون في البحار ، وشاهد الأسماك على وجه الخصوص ؛ وقابل دارون ، وطلب عليه العلم ثم أعلن نظريته المعروفة بالواحدية Monism و بمقتضى هذه النظرية يكون العالم كله واحدا ، ومعنى ذلك أن ليس في العالم ثنائية كتلك الثنائية التي ذهب إليها ديكرت والتي تجعل للمادة في جهة والفكر في جهة أخرى . أو الثنائية التي ذهب إليها أرسطو من قديم الزمان فجعل للمادة موجودة أزلية وجعل الله خارج هذه المادة ؛ وهو المحرك الأول لها . أو هذه الثنائية التي تقول بها في الإنسان من أنه مركب من بدن أو جسم ونفس ، وأن البدن يفنى ، ولكن النفس خالدة . فالأديان تقوم على هذه المبادئ : وجود الله خارج العالم ، وأن الله هو الذي خلقه ، ووجود النفس مستقلة عن الجسم ، وأنها تحيا بعد فناء البدن .

ويذهب هيكل إلى أن العالم كله واحد ، ليس فيه هذه الثنائية التي قال بها أصحاب الأديان أو بعض الفلاسفة ، وأن الكائنات الموجودة على ظهر الأرض كلها من شجرة

واحدة ، أو من أصل واحد ، يترتب بعضها فوق بعض ، فبعضها كائنات راقية وبعضها كائنات غير راقية . والإنسان كائن من هذه الكائنات غير أنه أرقى من غيره طبقا لسنة التطور . وليس الإنسان مركبا من جسم ، ونفس مستقلة عن هذا الجسم ؛ فنفس الإنسان كنفس الحيوان وهي تفتى بفنائها ، أو نفسه هي مجموعة وظائفه .

هذا فيما يختص بالإنسان أما فيما يختص بالله والعالم فهو لا ينكر وجود الله ، ولكنه يجعل الله والعالم شيئا واحدا وأنه مجموع المادة والطاقة ، وهي سر الحياة في هذا الكون .

وهيكل هنا ينظر إلى السألة نظرة طبيعية ؛ وقد سبقه إلى القول بمثل هذه النظرية فلاسفة كثيرون ، وإنما على سبيل التصور الذهني الذي لا يستند إلى حقائق من المشاهدات الطبيعية ، نعى أن مذهب الواحدية شبيه بمذهب وحدة الوجود ، غير أن الواحدية تستند إلى المشاهدات والتجارب العلمية .

وكثير من المتصوفة في الاسلام قالوا بهذه النظرية ، نظرية وحدة الوجود ، مثل ابن عربي . وفي الفلسفة الحديثة نجد تلاميذا من تلامذة ديكرت هو سبينوزا قال بوحدة الوجود ، وجمع بين تلك الثنائية التي نادى بها ديكرت ثنائية الفكر والمادة ، فجاء اسبينوزا وأنكر هذه الثنائية وجعل الله في قمة الوجود ، وأنه أصل الوجود ، ومن صفاته الفكر والامتداد . ولكن ليس الامتداد الذي هو صفة الله امتدادا محسوسا كهذا الامتداد الذي نشاهده في الأجسام المحسوسة ؛ بل هو امتداد رياضي . وهذه فكرة دقيقة لعل الآراء الحديثة عن المادة تثبت صحتها ، نعى أن ما نشاهده عن المادة من أنها محسوسة ، متحيزة في مكان ، كثيفة ، ليس كذلك ، وإنما إذا انحلت ، خصوصا بعد الكلام في الترة ، إذا انحلت المادة أصبحت طاقة أو أشعة تنتشر في أرجاء العالم ، فلا نحسها بهذه الهيئة التي عهدنا أن نشاهد فيها الأشياء المحسوسة . وقد تجمعت هذه الآراء منذ دارون وتلامذته ، ولا نستطيع أن نقول إنها حاسمة نهائيا ، فالعلم في تطور



مستمر . وقد بسط هذه النظرية بسطا موجزا شعبيا بصور فيها نشأة الكون وبدء الخلق العالم . ه . ج . ولز . وله كتاب صغير عنوانه موجز في تاريخ العالم كتب فيه قصة التاريخ منذ بدء ظهور الأرض ، من أنها كانت كتلة انفصلت عن الشمس ، ثم بردت ، وظهر على سطحها الماء . فكانت الأحياء المائية أول هي الكائنات ، ثم انحسر الماء وظهرت الأرض . فالأحياء جميعها هي في الأصل أحياء مائية ، واقتضت البيئة الجديدة أن تنقسم هذه الأحياء قسمين : قسم يعيش على اليابس وفي الماء كالضفدعة والتمساح ، وقسم يعيش على اليابس فقط . ثم تنوعت الأحياء التي تعيش على اليابس فقط ، وتشكلت أشكالا مختلفة ، وظهرت الأنواع التي نشاهدها وأرقاها هو الإنسان الذي لم يكن إلا حيوانا متوحشا تقدر حضارته بما لا يزيد على عشرة آلاف عام . ثم يصور ظهور الحضارة وكيف تحضر الإنسان ، وكيف اهتدى إلى استعمال يده ولسانه وابتكار الأسلحة والكلام لأن أساس الحضارة الإنسانية هو تعلم الإنسان اللغة التي يستطيع بها أن يتفاهم مع غيره وأن ينقل إليه تجاربه ، وأن يحفظ هذه التجارب من جيل إلى جيل .

والواقع أن هذه النظريات ولو أنها تبدو أليق شيء ، بالمشاهدات الطبيعية وأقرب إلى العقل ، إلا أنها تقف عاجزة أمام مسائل من الصعب حلها ، أولم يصل العلم إلى حلها وهي لهذا السبب لاتزال من صميم الفلسفة . منها مسألة ظهور الحياة ، فهم كما يقولون : انفصلت الأرض عن الشمس ولم يكن على سطحها حياة ، ثم بردت وظهر اليابس والماء وإلى هنا نسلم بذلك . ثم ظهرت الكائنات الحية من هذه الأجسام التي ليست فيها حياة . فكيف خرجت الحياة من لا حياة ؟ !! .

## الفلسفة بعد انفصال العلوم :

انفصلت العلوم إذن عن شجرة الفلسفة وأصبحت العلوم مستقلة ، لها قوانينها ، فما الذى بقى للفلسفة أن تبحث فيه بعد أن انتزعت العلوم عنها اختصاصها القديم ، وهل أصبح العلم ينازع الفلسفة ، ويحتل مكانها ؟ ، أم ان للفلسفة ميدانا لا يزال قائما .

الواقع أن للفلسفة موضوعا خاصا لا يستطيع العلم بالمعنى الحديث أن ينازعها فيه ؛ فالعلم يبحث فى الظواهر فقط ، ولا يعنى بالذهاب إلى ما وراء هذه المظاهر ، لأنها تخرج عن نطاقه ؛ ولأنه يخشى أن يتخطى الظواهر فيضل الطريق . العلم يقوم على الملاحظة المحسوسة وعلى التجربة المحسوسة التى يمكن أن تحقق بها الفروض ، فالطريق المحسوس هو المشاهدة . ولكن السكون لا يتركب من الظواهر فقط ، لكنه يتركب من ظواهر الأشياء ، ومن الحقائق الأولى التى تكمن وراء هذه الظواهر . فما هى حقائق الأشياء ؟ ، هذا بحث تتطلع إليه النفوس ، وتهواه العقول ؛ ولكن العلم لا يجيب ، ولا يجب أن يجيب عنه ، لأنه يقف عند الظواهر ، وعندئذ تتقدم الفلسفة إلى الميدان فتجيب عن هذا السؤال : ما هى حقيقة الأشياء ؟ . وهذا سؤال ، حيث انه يتخطى الظواهر ، فهو أسمى من الأمور الطبيعية ، التى يعنى بها العلم . أو بمعنى آخر الفلسفة تنظر فى حقائق الأشياء أو فيما وراء الطبيعة ، أو الميتافيزيقا . ثموضوع الفلسفة الحديثة بعد أن انفصلت العلوم عنها الميتافيزيقا .

ونحب أن نعرض رأى طائفة من المشتغلين بالفلسفة ، ناقشوا معنى الفلسفة فى العصر الحديث ، ولم يكن من اليسير أن يتفقوا ، إذ أن للفلسفة ، كما قلنا من قبل ، معانى مختلفة ، لا معنى واحدا .

بعد أن تسكلم الأستاذ اندريه لالاند فى قاموسه الفلسفى عن المعانى المختلفة لفلسفة



وفيلسوف ، أضاف آراء بعض كبار المشتغلين بالفلسفة ، وقال : إنها تكمل ما أثبتته في المتن .

فاستعرض الأستاذ برنيولو ( Berthelot ) معنى الفلسفة منذ سقراط إلى العصر الحديث ، وانتهى إلى أن « التمييز الدقيق بين الفلسفة والعلوم الطبيعية لا يرجع إلا إلى نهاية القرن الثامن عشر ومستهل القرن التاسع عشر » .

ويرى الأستاذ بارودي ( Parodi ) أن الفكرة الجوهرية للفلسفة هي الاتجاه نحو التأليف الشامل الكلى *La synthèse totale* ؛ أليست الفلسفة تصورا لمجموع الكون أو للأشياء في عمومها ، بحيث تشمل في نفس الوقت الظواهر الخارجية والعقل ؟ فالفلسفة عنده تشمل التأمل والوحدة ، وبمعنى آخر الفلسفة ، في مقابل العلم الخالص ، ليست مجرد المعرفة البسيطة عن طائفة من الأشياء والأفكار ؛ بل هي المعرفة التي تنعطف بالنقد على نفسها ، وأصلها وشروطها ومنهجها وحدودها وقيمتها .

كأن بارودي يريد أن يقصر الفلسفة على نظرية المعرفة .

ويذهب لاشيليه ( Lachelier ) إلى أن الفلسفة ، إن شئت أن يكون لها معنى خاص محدود ، هي الميتافيزيقا ولا شيء غير ذلك . وأن الميتافيزيقا ، كما عرفها أرسطو هي علم « الموجود بما هو موجود » . أو إذا أردنا أن نتخطى فكر أرسطو بعض الشيء ، فهي العلم بالشروط الفطرية *Apriori* للوجود والحقيقة ، هي علم العقل والمعقولات الكلية ، هي علم الفكر في ذاته وفي الأشياء .

واختتم الأستاذ لاشيليه كلمته بعد شيء من التفصيل قائلا : إن وظيفة الفلسفة أن تحيط علما بكل شيء بما في ذلك الدين .

ويميز الأستاذ بلوندل ( Blondel ) في معنى الفلسفة فكرتين مستقلتين ، ولو

أنهما مرتبطتان : المعرفة النظرية للحقيقة ، والحل العملي لمشكلة المصير الإنساني . أو بمعنى آخر : موازين الحياة والسلوك بحيث تقوم على يقين عقلي ، وأساس من الحقيقة نصل إليها بالمعرفة الوثيقة . فهنا نجد ثنائية بين النظر والعمل ، يسيران جنباً إلى جنب في ارتباط أو وحدة ، . وهذه الوحدة بين النظر والعمل نحسها في أنفسنا ، والفلسفة التي هي تهدينا إليها .

ويقول شارل فرنر ( Werner ) إن الفلسفة تبحث العقل ليس فقط من جهة أنه يتميز بموضوعاته ، بل من جهة أنه عنصر بناء في الكون . وعلى حين أن موضوع العلم هو الحقيقة من ناحيتها المادية ، نجد أن موضوع الفلسفة هو الحقيقة من ناحيتها العقلية . وأعلى درجات الفلسفة ، كما قال أرسطو ، هي العلم الإلهي ، وموضوعه ليس شيئاً آخر غير العقل المطلق ، الله .

الخلاصة من هذا كله ، على الرغم من اختلاف هذه الطائفة من المفكرين على معنى الفلسفة في العصر الحديث ، أنهم يتفقون في شيء واحد هو أن الفلسفة هي التي تبحث في العقل أو المعرفة . ولهمذا بسطنا القول في نظرية المعرفة ، وهي لب الميتافيزيقا .

### موضوع الفلسفة في العصر الحديث :

وبعد : فهل للفلسفة موضوع بعد انفصال العلوم عنها ؟ الواقع أن لهذا السؤال أجوبة ثلاثة : الجواب الأول : للفلسفة موضع لا يتعارض مع العلوم ، ونستطيع أن نسميها الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ، وسوف نعود إلى القول في تفصيل هذه الناحية . الجواب الثاني : هو أنه ليس للفلسفة وجود بعد أن وصل العلم إلى ما وصل إليه . الجواب الثالث : هو التوفيق بين النظرتين : نظرة الدين يجعلون للفلسفة موضوعاً



مستقلا ؛ ونظرة الدين ينكرون على الفلسفة وجودها .

نعود إلى النظرة الأولى التي تجعل للفلسفة موضوعا نسميه الميتافيزيقا ، والقائلون بذلك يجهلون الفلسفة نوعا من المعرفة أسمى من المعرفة العلمية ، ولها موضوع لا تتعرض له العلوم . وفي هذا كتب أحد المؤرخين للفلسفة يقول : إنها تبحث في أمور ثلاثة الأول : أن الفلسفة مذهب يقوم على الوقائع العلمية وعلى نتائج العلم . فإذا كانت العلوم المختلفة تنصرف شتى الوجهات ، كعلم الفلك يبحث في الأجرام السماوية ، وعلم الطبيعة يبحث في ظواهر الطبيعة ، فالفلسفة تأخذ خلاصة ما وصات إليه هذه العلوم المختلفة فتجمعها وتضمها ، وتكون منها مذهبا واحدا . الثاني : أن الفلسفة تبحث في أصل العالم وفي أصل الكون لا في الكرة الأرضية وحدها ، بل في الكون بأسره . والثالث : أن الفلسفة تحاول تفسير الوجود من جهة غايته لماذا وجد ؟ ولماذا وجد الإنسان على ظهر الأرض ؟ ولماذا وجدت الحياة ؟ . هذه أسئلة لا يعنى العلم بالإجابة عنها .

ويوازي هذه الموضوعات الثلاثة أن الفلسفة بالنسبة إلى الموضوع الأول ، من حيث أنها تؤلف مذهباً يعتمد على نتائج العلم ، تنشأ العموم والوحدة . فإذا كان العلم ينظر نظرة عامة شاملة ، فالفلسفة نظرتها أعم وأشمل . ويوازي الموضوع الثاني وهو البحث في أصل العالم أن الفلسفة تبحث عن العلة الأولى . وقد يقول قائل إن العلم يبحث في العلة أيضا لأنه يفسر الأشياء ، فنقول له إن العلم لا يبحث إلا في العلة القريبة أما العلة البعيدة أو الأولى أو كما كان يقول أرسطو من إن الفلسفة هي البحث عن العلة الأولى والمبادئ العامة ، فهذا حقا ما يميز الفلسفة : البحث عن العلة البعيدة ، وعن علة هي علة جميع العلة أي الله . فالله هو العلة الأولى في وجود الموجودات . ويوازي الموضوع الثالث وهو الغاية من الوجود ولماذا وجد العالم أن الفلسفة تبحث في العلة الغائية ؛ مما يميز الفلسفة عن العلم تمييزا واضحا لأن العلم لا يحفل بالغاية بتاتا ، فهو يقنع بالبحث عن

تفسير الظواهر ، ومعرفة القوانين ، أما هدفها أو غايتها فلا يعنيه ذلك . أما الفلسفة فإنها تنظر في غاية الأشياء ، وفي الغاية من الكون والوجود . وإذا كنا قد عرفنا أن الله هو العلة الأولى للوجود فهو كذلك غاية الغايات .

والفلسفة تعتمد على الوقائع العلمية وتبحث بحثاً أكثر عموماً من العلم ، أو أبعد منه . فالعلم يقف عند المظاهر ، ولكن الفلسفة تطلب شيئاً أبعد من هذه المظاهر ، تطلب الحقائق لا تلك الحقائق المقيدة بغيرها كما هو مشاهد في مباحث العلم ، لأن الظواهر العلمية مقيدة دائماً بغيرها ، بمعنى أنها نسبية بالاضافة إلى غيرها . ولكن الفلسفة تبحث في المطلق وفي الحقائق المطلقة .

العلم يبحث في ظواهر المادة المحسوسة وما فيها من لون وصوت وشكل ولكنه لا يبحث ما هذه المادة ؟ فهو في الكهرباء مثلاً يتحدثنا أن السالب والموجب يتحدثان شرارة كهربائية ، ولكن ما الكهرباء ؟ إنه لا يعني بذلك . وكذلك في الكائنات الحية العلم ينظر في النمو وفي شكل الكائنات الحية ومظاهرها ، وأسباب حدوثها ، ولكنه لا يجيب عن هذا السؤال ما الحياة ؟ وكذلك علم النفس عندما أصبح علماً بمعنى الكلمة ضرب صفحا عن النفس أو العقل ، وأصبح يبحث فقط في مظاهر النفس التي تبدو على الأفراد ؛ بل من مدارس علم النفس كمدارس السلوكيين في أمريكا من يدرس الإنسان كما يدرس أي شيء طبيعي وكما يدرس الحيوان ولهذا تيسر أن ينشأ علم نفس للحيوان يبحث في نفسيته . ونحن نرى إذن أن العلم يقف عند حدود معينة فيصف جانباً من الموجودات ولا يتخطى هذا الجانب إلى الحقائق الباطنة . ولهذا قالوا إن الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة أو هي البحث عن الحقائق المطلقة ، أو البحث عن الطبيعة الباطنة للأشياء .

ومن هذا يتضح لنا أن موضوعات الفلسفة المادة والحياة والنفس والله . ولكن هذه المسائل عسيرة الحل وتحتاج ، في رأي بعض الفلاسفة ، إلى ملكة فوق العقل ،



هي ما يسمى بالحدس ، وقد تسمى البصيرة ، سواء أ كان هذا الحدس عقليا كحدس ديكرت ، أم كان قلبيا كذوق المتصوفة . ولكن لنا أن نتساءل هل في طوق العقل البشري حل مسائل الميتافيزيقا التي تبحث في أصل الموجودات ؟ وهل هذه القوى العقلية السامية موجودة حقا أو غير موجودة ؟

أما الذين أنكروا وجود الفلسفة فقد أنكروا أن في طوق العقل البشري أن يحل هذه المسائل ؛ وأنكروا وجود هذه القوى العقلية العليا . وعلى رأس هؤلاء المفكرين فيلسوف ظهر في القرن الثامن عشر هو أوجست كونت صاحب الفلسفة الوضعية Positivism وقد طلع أوجست كونت بنظرية تعرف بقانون الأحوال الثلاث . والأحوال الثلاث هي أولا الحالة الدينية وهي حالة مرت في تاريخ البشرية كان الانسان يفسر فيها الأشياء بالقوى الالهية ؛ وثانيا الحالة الميتافيزيقية وهي الحالة التي مرت على البشر منذ ظهور الفلسفة اليونانية إلى نهاية القرون الوسطى وبزوغ العصر الحديث ، وكانوا يفسرون الموجودات بقوى مجردة أو قوى باطنة كالقول بأن الأشياء تتركب من مادة وصورة ، وكانوا يقولون في تفسير المواد المخدرة كالأفيون مثلا بأن هذه هي طبيعته . والحالة الثالثة هي الحالة العلمية وهي التفسير بالقوانين . والقوانين هي العلاقات الثابتة المستمدة من النظر إلى الأشياء . مثال هذا قانون التمدد بالحرارة ؛ فهناك علاقة بين الحرارة والحديد ثمرتها التمدد ، وهذه العلاقة ثابتة يضعون لها معامل اسمه معامل التمدد . ويقول أوجست كونت . إننا إذا وصلنا إلى الحالة العلمية بطلت الميتافيزيقا ؛ لأن الميتافيزيقا لا تغني عن المعرفة العلمية ، فهو يرى أن الفلسفة تندمج شيئا فشيئا في العلوم ؛ أو تذوب في هذه العلوم إلى أن يصبح الفلاسفة هم العلماء ، ولا يبقى للفلسفة إلا أنها نظرة عامة تضم العلوم المختلفة ؛ ولا تسعى إلى تفسيرات تخالف تفسير العلم .

وهناك كثيرون من الفلاسفة يتبعون رأى أوجست كونت ويرون أن العلم يحل محل الفلسفة ، ومن هؤلاء هربرت سبنسر فهو يرى أن الخلاف بين العلم والفلسفة ليس خلافا في الموضوع أو النوع أو الكيف ، وإنما الخلاف في الدرجة . فهناك درجات ثلاث للمعرفة : الأولى هي المعرفة العامية ، وهذه المعرفة تمتاز بأنها جزئية أى لا تتعلق بالأمر الكلي؛ وتمتاز ثانيا بأنها ليست موحدة ، وهذا ناشئ بطبيعة الحال من النظر إلى الجزئيات فلو نظر الرجل العادي إلى الأمور الجزئية ، وحاول أن يجمعها أو يضمها ، أو يذهب إلى الأسباب الكلية المختلفة وراء هذه الجزئيات ، ما كان عمله هذا عملا عاميا ، وإنما هذا مما يختص بالدرجة الثانية من المعرفة . وهذه الدرجة الثانية نستطيع أن نسميها العلم بالمعنى الحديث ، وهي تمتاز بالوحدة في ناحية من النواحي لا في الكون بأسره ، ومن هنا كانت العلوم كثيرة ، متنوعة ، بحسب اختلاف الموضوعات المختلفة . والدرجة الثالثة هي الفلسفة ولكنها لا تختلف عن العلم اختلافا جوهريا ، وإنما هو اختلاف في الدرجة فقط ، والخلاف هنا في درجة التوحيد. فالفلسفة أكثر وحدة من العلم . إذا كان العلم يبحث في ناحية معينة ، وفي جهة من جهات المعرفة ، فالفلسفة هي المعرفة التامة الشاملة . ويرى بعض المحدثين أنه إذا كان الأمر كذلك فلا محل للفلسفة ؛ وأن العلم سوف يحل يوما ما محل الفلسفة ، ويأخذ مكانها .

رأينا الآن اتجاهين بالنسبة إلى الفلسفة والعلم : الاتجاه الأول يجعل للفلسفة ميدانا واضحا محدودا ؛ ذلك الميدان هو البحث في الأشياء المطلقة أو فيما وراء الطبيعة وفي العلى الأولى والغايات النهائية . ورأينا مذهبا آخر يبطل الفلسفة ويلغى وجودها . والآن ننظر في موقف ثالث يقفه بعض المفكرين من هذه المسألة ، نعى بها وجود الفلسفة أو عدم وجودها . وهؤلاء يسامون بما قال أنصار العلم ، ولا يعملون للفلسفة موضوعا بالذات



وإنما ينقلون مبحث الفلسفة إلى شيء آخر هو النظر في هذه الأداة التي توصلنا إلى العلم ، ونعني بهذه الأداة العقل ، فنحن نقتبعه عندما نتهج في العلوم المختلفة مناهج خاصة ، توصلنا إلى النتائج العامة التي نأخذ بها . فهل هذه الأداة ، أي العقل ، أداة صالحة للوصول إلى العلم أو غير صالحة ؟ ، هل العلم ممكن أو غير ممكن ؟ ، كيف يتصل العقل البشري بالأشياء الخارجية ويتعلق بها ؟ ، فالظواهر الطبيعية ، وهي موضوع العلم ، ظواهر مادية بعيدة عنا . والعلم قبل كل شيء يمتاز بأن موضوعه خارجي ، والإنسان بما هو إنسان ينظر إليه بعقله أو يدركه بعقله . والادراك العقول شيء يختلف كل الاختلاف عن هذه الظواهر المادية التي توجد خارج العقل . ومسألة نالته ينبغي أن نبجتها أيضا ، وهي أن العلم لم يتقدم لأنه يقوم على الصحة ؟ أو بمعنى آخر نحن نؤمن بالعلم أو نعتقد في نتائج العلم ، لأننا نرى فيها أنها صحيحة وليست خاطئة أو باطلة . فكأن في العلم مسألتين : الأولى هل هو صحيح أو باطل ، والثانية اعتقادنا أو إيماننا بالعلم بعد ذلك . فهل مباحث العلم صحيحة أم خاطئة ؟ ؛ وهل يعلمنا العلم الحقائق المطلقة أم الحقائق الجزئية ؟ ، ويجب علينا أيضا أن ننظر في المناهج المختلفة التي نسلکہا في البحث العلمي ، فكل علم له منهج أو طريقة : كطريقة البحث في العلوم الرياضية ونعني بها البرهان ؛ وهي طريقة تختلف عن طريقة البحث في العلوم الطبيعية . وهذه بدورها متعددة حسب ما في العلوم الطبيعية من فروع لهذه العلوم . ثم هناك منهج يسلكه العلماء عندما يبحثون في نوع ثالث من العلوم ليست هي بالعلوم الرياضية ؛ ولا بالعلوم الطبيعية ، بل هي العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ؛ ويدخل تحت هذه العلوم البحث في التاريخ والبحث في الظواهر الاجتماعية . الخلاصة أننا لا بد لنا من النظر في هذه المناهج : هل هي طرق يمكن أن تؤدي إلى العلم أولا ؟ وما قيمة هذه المناهج المختلفة ؟ .

ومسألة أخيرة تعنى الفلسفة ببحثها أيضا ، ولا يعنى العلم بالبحث عنها هى نتائج العلم . فهذه النتائج تخالف ما تقدمه الحواس لنا ، بمعنى أن لا بد من قاض يحكم على العلم . فلا يستطيع العلم أن يحكم على نفسه . والفلسفة هى التى تختص بالنظر فى الطرق العقلية التى نسلكتها فى بحث العلم . وعندئذ ينتهى أمر الفلسفة إلى أن يصبح نظرية فى المعرفة ، ما هى المعرفة ؟ وما هو العقل ؟ هذه ناحية من النواحي التى تختص بها الفلسفة ولا شأن للعلم بها بطبيعتها تكوينه ، بل من اختصاص شىء آخر هو الفلسفة .

ومن الموضوعات التى تختص الفلسفة بالبحث عنها المسألة الأخلاقية . أما لماذا لا يبحث العلم فيها ، فلأن العلم يعنى بالواقع كما هو ولا يصدر عليه حكما ولا يبين قيمته . أما أعمال الإنسان الخلقية فأساسها تقديرها أو قيمتها . هذا العمل أفضل من هذا العمل . وليست هناك موازين ثابتة كهذه الموازين العلمية القياسية نستطيع أن نقيس بها الأعمال الخلقية . فإن كنا نريد أن نلقى الأخلاق فلا بأس بذلك ، ولا محل للفلسفة . وإذا أبقينا الأخلاق كما هى عليه الآن باعتبار أنها البحث فى القيم الروحية والمثل العليا ، فلا بد لنا من شىء يبحث فيها هو الفلسفة . وقد حاول بعض العلماء أن يجعلوا من الأخلاق علما ، وعلى رأسهم الأستاذ ليفى بريل ، وكتابه مشهور وعنوانه « الأخلاق أو علم العادات » حاول فيه أن يرد السلوك الأخلاق بحيث يصبح مظهرا من الظواهر العلمية . ولهذا السبب بحث فى الشعوب المختلفة ، وأنفق وقتا طويلا ينظر فى أخلاق الشعوب البدائية ، ولكن لم تلق نظريته قبولا ، لأن الأخلاق ميدان آخر غير ميدان العلم . وهناك مذاهب فلسفية أخرى ، ونعنى بالذات المذهب الفلسفى الذى يسمى : مريالزم أو المادى ، الذى ينكر الأخلاق باعتبار أنها مثل عليا أو أنها تبحث فى قيم الأشياء . والمذهب المادى يحدثنا بأن القيمة التى نخلعها على أى شىء فى الواقع أو بعد التحليل الدقيق قيمة مادية ، لا قيمة نفسية أو خلقية . مثال ذلك لو أردنا أن نقدر



صورة زيتية وأن نصدر عليها حكماً ، فأصحاب الفلسفة المادية يزنونها بميزان المادة كم  
تساوى هذه الصورة إذا عرضت للبيع ؟ . فقيمتها المادية وما يدفعه المشترون فيها هي  
التي تحدد قيمتها . وهذه نظرة ضيقة جداً ، ويمكن الاعتراض عليها بأمر كثيرة لا  
يحب أن نفيض فيها الآن .

وإذن يبقى للفلسفة أن تبحث في نظرية المعرفة من جهة ، والمشكلة الخلقية من  
جهة أخرى .







القسم الثاني

تذکرہ المستقام



## نظرية المعرفة

المعرفة فطرية أم مكتسبة ؟ :

يمكن أن نتناول نظرية المعرفة بالبحث من زوايا مختلفة . أول ناحية ننظر فيها هي : هل المعرفة فطرية أم مكتسبة أم مزيج بينهما ؟ وليس من اختصاص الفلسفة أن تصف الطرق التي نصل بها إلى المعرفة ، فهذا الوصف يختص به علم النفس . ولكننا في الفلسفة نتخطى الوصف إلى مبحث آخر هو : هل هذه المعلومات ، بعد أن توجد في العقل ، هل هي مكتسبة أم فطرية ؟ .

ونعود إلى بسط القول في هذه المسألة . نحن ندرك الأشياء بطريق الحواس ، وأغلب الفلاسفة يتفقون على ذلك . فالشخص الذي يولد أصم لا يمكن أن يعرف الأصوات ، وهي موضوع السمع ، وكذلك الشخص الذي يولد أعمى لا يمكن أن يعرف الألوان ؛ ولذلك قال الصبي الصغير :

يا أم ما شكل السماء .. وما الضياء وما القمر !! .

إذن فنحن ندرك الأشياء الخارجية عن طريق الحواس : البصر أو السمع أو اللمس أو الشم الخ . وبمعنى آخر إن الأجسام الخارجية هي مجموعة من الإحساسات . أو بمعنى ثالث نحن لا ندرك الأشياء الخارجية ، وإنما ندرك أنفسنا ، لأننا لا يمكن أن نعرف الشيء الخارجي ، كهذا الكتاب ، إلا عن طريق هذه النوافذ التي نطل منها على العالم الخارجي ، وعن طريق هذه الإحساسات التي تتجمع وتنتظم بعد نفاذها

من هذه النوافذ أى الحواس . فأنا لا أعرف الكتاب ، وإنما أعرف الإحساسات الموجودة فى عقلى عن هذا الكتاب . معنى ذلك أن هناك عقلا يتلقى هذه الإحساسات ولكن هل الطفل عندما يولد ، هل يكون عقله خاليا تماما من المعرفة ، ولا تتكون المعرفة إلا عندما تأتى شيئا فشيئا عن طريق الحواس ، وبهذا يصح ما قاله بعض الفلاسفة الأقدمين أنه لا شىء فى العقل لم يكن قبل ذلك فى الحس ، وأن العقل عندهم كالصفحة البيضاء يتلقى الإحساسات ، فتتكون المعرفة . فهذا مذهب للفلسفة يقرر أن المعرفة الإنسانية جميعاً مكتسبة ، وأنها مكتسبة عن طريق الحواس .

وهناك مذهب آخر لا يأخذ به المحدثون ، وإنما نذكره باعتبار أنه ورد فى تاريخ الفلسفة . وهذا المذهب يزعم أن المعرفة فطرية ، أى أن الإنسان يولد ونفسه عالمة بكل شىء ، لأن النفس عندهم قبل اتصالها بالبدن كانت تعيش فى عالم المثل فاطلعت على كل شىء وعرفت كل شىء ، ولما اتصلت بالجسد نسيت . فإذا عرفت النفس شيئا أو أدرك الإنسان شيئا ، فإنه لا يدرك شيئا جديدا ، ولا يكتسب معرفة جديدة ، ولكنه يتذكر ما كان يعرفه فى عالم المثل . فأنا حين أنظر إلى هذا الكتاب لا أكتسب معرفة جديدة وإنما أتذكر ما كنت أعرف من قبل . وهذا تفسير قول أفلاطون المشهور « العلم تذكر والجهل نسيان » ، ولعل بعض المذاهب فى التصوف تنحو هذا النحو وتزعم إمكان المعرفة بغير الحواس .

المذهب الثالث : هو ذلك الذى ينادى بأن العقل البشرى بطبيعته يحتوى على جزء من المعرفة الفطرية ، يضاف إليها جزء آخر مكتسب . واختلف القدماء فى هذا الجزء الفطرى فقال بعضهم : إن المعرفة البديهية هى المعرفة الفطرية مثل : الشكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . ويذهب كنت الفيلسوف الألمانى إلى أن العقل البشرى حين يكتسب المعرفة المحسوسة للأشياء الخارجية يضيف إليها شيئا من جوهره وطبيعته ، ويصوغ المعرفة للمحسوسات الخارجية فى قالبين : أحدهما



المكان والثاني الزمان . كأنه يريد أن يقول إن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء الخارجية بل هما إنسانيان ، فمن طبيعة عقلنا وجود هاتين الصورتين وبخاصة صورة المكان وصورة الزمان ، اللتان لانستطيع أن ندرك الأشياء المحسوسة إلا داخلية فيهما . والرأى الحديث الذى يذهب إليه علماء الطبيعة ، وخصوصا الذين يأخذون بنظرية اينشتين ، وهى أحدث النظريات فى تفسير الكون ، يزعم أن المعرفة الموجودة فى عقولنا لا تنفصل عن جملة الحضارة أو الثقافة السائدة فى العصر الذى يعيش فيه صاحب المعرفة . والعصر الذى نعيش فيه تسود فيه هذه النظرية وهى تفسير الكون تفسيراً رياضياً ، بمعنى أننا حين ننظر إلى الأشياء ندرك ما فيها من صفات كاللون والصلابة لهذا الكتاب ، وفى الوقت نفسه ندرك الأشياء على أنها أشكال رياضية لها هيئة ، أو بمعنى أدق أشكال هندسية . فشكل جسم هو شكل هندسى يتحرك أو يمكن أن يتحرك ، والأشكال الهندسية هى أساس الرياضة . وإدراكنا للأشياء فضلا عن معرفتنا لها كأشكال رياضية ، فإننا ندركها أيضا فى اتصالها بغيرها من الأشياء أو بعلاقتها مع هذه الأشياء الأخرى ولكننا لا ندرك الأشياء إلا فى أوضاع خاصة صورها اينشتين بالأبعاد الأربعة : الطول والعرض والارتفاع والزمان . فهذا الكتاب له طول وعرض وارتفاع أو هذا الكتاب داخل فى الصورة الرياضية ( Form ) . وبجانب ذلك فشكل جسم إن لم يكن متحركا بالفعل ، فهو قابل للحركة ؛ وهذا يقتضى وجود الزمان .

الخلاصة أن الفكرة الحديثة عن الكون أنه عالم ذو أبعاد أربعة هى الطول والعرض والارتفاع والزمان ، وأن هذه الصورة الرياضية عن العالم هى صورة نكتسبها فى العقل بعد أن ندرك الأشياء المختلفة ، ثم نضعها فى داخل هذه الصورة الرياضية التى لم نكتسبها إلا بطريق الخبرة أو التجربة .

## من القدماء إلى كنت :

وقد نظر القدماء من فلاسفة اليونان وغير اليونان إلى هذه المشكلة ؛ ووجدوا أن الحواس هي النوافذ التي منها تصل المعرفة إلى أنفسنا . غير أن بعضهم شك في الحواس لأنها تخدع من جهة ولأنها كثيراً ما تخطئ . من جهة أخرى ، وفكروا في أنه قد يكون هناك مصدر آخر للمعرفة بخلاف الحواس فرأوا ، من أقدم العصور ، أن الآراء الصائبة خصوصاً فيما يختص بالأخلاق هي هبة من الله : الخير من الله والشر من الشيطان . غير أن المفكرين عدلوا عن مثل هذه الآراء وأخذوا يفكرون تفكيراً طبيعياً بصرف النظر عن الآلهة .

ويهمنا أن نرى رأي فلاسفة الأغريق . والواقع أن فلاسفتهم الأوائل تضاربوا تضارباً كبيراً في هذا الصدد ، فبعضهم زعم أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وبعضهم مثل طاليس أنكر ذلك ودعا إلى نوع من المعرفة يكون مستقلاً عن الرأي . فلما اضطربت أقوالهم جاء السوفسطائيون فشكوا في كل ذلك وقالوا وعلى رأسهم بروتاجوراس مقالاتهم المشهورة . إن الإنسان مصدر المعرفة ، بمعنى أن كل فرد هو مقياس للمعرفة فما يراه واحد صحيحاً فهو صحيح ، وما يراه آخر خطأ فهو خطأ . كأن السوفسطائيين جعلوا الإحساس مقياس الأشياء ، وهو مقياس باطل اجتهد سقراط أن يهدمه وأن يرد عليه لذلك حاول أن يبحث عن شيء في العقل يكون أكثر ثباتاً مما تقدمه لنا الحواس وأعظم قدراً ، فاهتدى إلى ما يسميه المعاني الكلية ، أو الحد الكلي ، وهذه يصل إليها الإنسان بالنظر إلى نفسه أي من باطن نفسه ، ويهتدى إليها بعقله لا بحواسه . والغريب في أمر سقراط أنه كان كأولئك الأقدمين الذين كانوا يزعمون أن المعرفة الصحيحة خارجة عن أنفسنا تهبط إلينا بالالهام أو الوحي ، وكان يسمع هاتفاً باطنياً يهديه سواء السبيل . غير أن سقراط لم



يقول إن هذه المعرفة التي يسميها من باطن نفسه مصدرها الآلهة بل مصدرها نفسه الباطنة .

وجملة القول أن سقراط كان يتبع طرقاً ثلاثة توصله إلى المعرفة ، الأول استقرار الحالات الجزئية التي تتم بمشاهدة الحواس . والثاني النظر العقلي الذي يرتفع عن مستوى الحس إلى الأمور الكلية الموجودة الثابتة في العقل . والثالث البصيرة أو الإلهام وهو طريق يختلف عن طريق الحس وطريق العقل ، لأنه حديث القلب ولفه الوجدان ، حتى إذا كنا مع أفلاطون نجد لأول مرة في التاريخ نظرية كاملة للمعرفة المتصلة بنظرية المثل . وتزعم نظرية المثل أن الإنسان لا يعرف شيئاً جديداً ، وإنما يولد وهو يحمل المعرفة الكلية كأنسان مثلاً ، حتى إذا شاهد فرداً من الأفراد أدرك أن هذا الفرد جزء من الإنسان الكلي الموجود في ذهنه من قبل ، وهذا يفسر قول أفلاطون العلم تذكروا الجهل نسيان . يولد الإنسان ومعه هذه المثل التي تلتقي مع عالم الحس ، مثال ذلك هذه السبورة التي نراها فهي سوداء مستطيلة الشكل خشبية . يريد أفلاطون أن يقول إن الدهن فيه بالفطرة هذه المعاني الثلاثة السواد والاستطالة والخشبية ، فحين نرى هذه السبورة نجد أنها تنطبق على هذه المعاني الكلية الموجودة في الدهن . وعنده أن المثل أو هذه المعاني الكلية هي المعرفة الصحيحة ، أما المعرفة المحسوسة فهي ناقصة وليست بالمعرفة الصحيحة ، وينبغي على طالب الحقيقة ألا يقف عند الحواس ؛ بل يجب أن يتطلع إلى كشف هذه المثل . وهي لا تكشف من العالم الخارجي ، بل تكشف من النفس ، لأنها موجودة في النفس فالطريق الذي يسلكه طالب المعرفة الصحيحة هو التأمل في نفسه .

أما أرسطو فتمد اعترض على أستاذه وسلك طريقاً آخر للمعرفة هو طريق المنطق المشهور باسمه وهو منطق أرسطو ، وهو في الغالب طريق القياس أي ترتيب مقدمات نستخلص منها النتائج . وهذه المقدمات العامة كان أرسطو يسعى إلى معرفتها بالنظر إلى

الطبيعة. ولكن الذين جاءوا بعده أغفلوا هذا النظر واكتفوا بما هو موجود فاعتمدوا على المعلومات التي وصلت اليها الانسانية ولم يتقدموا بها ، وانما قنعوا باستخلاص النتائج منها .

### الحقيقيون والاسميون :

و بحثوا خلال القرون الوسطى بحثا نظريا طريقا يتصل بنظرية المعرفة هذا البحث هو : هل الأجناس والأنواع ، هذه الكليات التي نجعلها مقدمات لنا ، حقيقة خارجية عنا أم هي مجرد ألفاظ موجودة في أذهاننا ؟ ومن هنا انقسم الفلاسفة في القرون الوسطى قسمين الحقيقيون و الاسميون . و يزعم أصحاب مذهب الـ الاسميون أن هذه المعاني الكلية لها وجود حقيقي خارج الذهن . فإن قلنا : إنسان أو حيوان فهذا له وجود حقيقي في الخارج . والاسميون ينكرون ذلك فيقولون : لا يوجد إنسان ولا حيوان بل يوجد زيد وعمرو ، أما إنسان فهو لفظ ، وجوده ذهني فقط .

### العقليون والتجريبيون :

حتى إذا كنا مع الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم ديكارت وبيكون رأينا لهما شأنا آخر في نظرية المعرفة . أما ديكارت فهو صاحب نظرية الأفكار الجلية الواضحة ؛ ففي الذهن بضعة أفكار أساسية موجودة بالفطرة لا على المعنى الذي نادى به أفلاطون من قبل بل بشكل آخر ؛ أي أن الإنسان عنده الاستعداد لكسب هذه الأفكار الواضحة حين يتصل بالعالم الخارجي وفي ذلك يقول ما نصه : إني أسمى الأفكار فطرية كما أسمى الكرم أو الجود فطريا في بعض الأسر، وكما نقول إن بعض الأمراض فطرية في بعض الأسر، وليس معنى ذلك وجود هذه الأمراض في الأجنة بل معناه أن



الطفل حين يولد ، يولد معه الاستعداد لسبب هذه الأمراض . ويقول لبينتز ، وهو من مدرسة ديكارت : إن العقل في الوليد ليس صفحة بيضاء ؛ هو كالرخام الخام فيه من قبل عروق تحدد قوامه ، فإذا اشتغل فيه المثال ظهر في ثوبه الأخير .

أما سيكون فقد نحاً نحواً آخر لأنه أراد أن يصل إلى المعرفة بطريقة الملاحظة والتجربة وجمع المشاهدات الواسعة من العالم؛ وعلى حين أن ديكارت يستقى المعرفة من معين العقل ، نجد أن سيكون يقرأ كتاب الطبيعة . لهذا انقسم الفلاسفة قسمين أو معسكرين فيما يختص بنظرية المعرفة : العقليون والتجريديون . على رأس العقليين ديكارت وهؤلاء يقولون إن المعرفة المكتسبة عن طريق ملاحظة الطبيعة بالحواس معرفة مشكوك فيها ، لأنها تنفذ عن طريق الحس ، وهي لذلك قابلة للخداع ، كما هي الحال في الأحلام والرؤى والأوهام . وقد شك ديكارت نفسه في كل شيء حتى في وجود جسمه ، ولكنه لم يستطيع أن يشك في وجود عقله أو فكره . وهذا هو معنى قوله : أنا أفكر إذن أنا موجود . أي أنه بعد أن شك في كل شيء أثبت شيئاً واحداً هو وجود الفكر . أما الأشياء المحسوسة التي تدرك بالحواس فهي قابلة للخداع . ثم أثبت ديكارت بعد ذلك ، أي بعد وجود نفسه ، أثبت بأدلة عقلية وجود الله ، وجعل وجود الله هو الضمان للمعرفة الصحيحة والضمان لوجود العالم ، لأن يكون هذا العالم أثراً من آثار الوهم أو الخداع . فديكارت يبدأ بهذه الأفكار الموجودة في العقل بالفطرة والتي نصل إليها بنوع من الاتصال المباشر أو بنوع من الانعطاف على النفس ، أو التأمل ، أو الحدس .

وينبغي أن يكون منا على بال أن الحدس الديكارتي مباين للحدس البرجسوني مثلاً . فالحدس الديكارتي عقلي صرف ، والحدس البرجسوني أقرب إلى الذوق والوجدان .

والعقليون موجودون من قديم الزمان فقد ذهب إقليدس الرياضي صاحب نظريات

الهندسة إلى أن العقل البشرى فيه بالفطرة عدد من المبادئ أو المللكات أو البديهيات والبديهيات هي القضايا البينة بنفسها التي لا تحتاج إلى برهان . ومن هذه البديهيات يمكن أن نستمد جميع النظريات الهندسية .

ومن المحدثين من ينظر إلى المسألة نظرا آخر . وعلى رأسهم كنت ، وهو من العقليين ، لأنه يعتقد بوجود صور للمعرفة موجودة في العقل بالفطرة . ولهذا ألف كتابه « نقد العقل الخالص » وهو يقصد بذلك أن صور المعرفة ، أو قوالب المعرفة موجودة في العقل ، حتى إذا نظرنا إلى العالم الخارجى صبت هذه المعرفة المحسوسة في هذه القوالب وتشكلت بهذه الصور . ومن هذه الصور الموجودة بالفطرة في عقولنا صورة المسكان وصورة الزمان : ويسمى كانت صورة المعرفة أو المعرفة الخالصة فطرية أو سابقة Apriori ويسمى المعرفة الحسية التي نكتسبها من الخارج ونضيفها إلى هذه الصور العقلية بالمعرفة اللاحقة Posteriori<sup>٨</sup> . والمعرفة الفطرية السابقة لا تحتاج إلى التجربة لأنها مستقلة عنها . وهذه المعرفة الخالصة التي منها يتكون العقل البشرى ، جاءت الينا بالفطرة هبة من الله .

أما التجريديون فعلى رأسهم السير فرانسيس بيكون من فلاسفة القرن السابع عشر . وبيكون يناقض ديكارت على خط مستقيم . فديكارت على رأس العقليين وبيكون على رأس التجريديين . ديكارت يستمد المعرفة من نفسه أما بيكون فيلجأ إلى الطبيعة يشاهدها ويجمع الملاحظات العديدة على أوسع نطاق ، ثم يحاول بالتجارب أن يحقق ما يجمعه من ملاحظات . ونجد من التجريديين لوك وبركلي وهيوم ، وهم كما نرى من المدرسة الانجليزية ؛ يمتازون جميعا ببساطة التفكير والنظر إلى هذه الآراء التي نسلمها تسليما ، فحاولوا اختبارها وتحليلها ليصلوا من ذلك إلى وجه الحق فيها . وآخر هؤلاء الذين ذكرناهم وهو دافيد هيوم كان له أثر كبير جدا في الفلسفة . ويكفي أن نرى كنت الفيلسوف الألماني يقول عنه ما يأتي : لقد أيقظني هيوم من سبات الاعتقادات



وإذا كان هيوم قد تناول قضية المعرفة بأسرها ، ومن جميع نواحيها ، فقد وجه اهتمام الناس إلى بعض المسائل وعلى رأسها فكرة السببية ، أى هل الأشياء التى نراها فى هذا العالم تجرى طبقاً لأسباب ومسببات أولاً ؟ وما معنى السببية ؟ وهل هناك علاقة بين شيئين كما يقال أم لا علاقة هناك ، ولا تعدو المسألة أن يكون الأمر فيها أمر أشياء تحدث بعضها إثر بعض . والنتيجة التى انتهى إليها هيوم هى هدم فكرة السببية ، فلا صلة بين شيئين متعاقبين يحدثان خارجاً عنا ، وإنما الصلة فى أذهانتنا ، فهو نوع من تداعى المعانى أو الترابط بين الأفكار .

### بعض الآراء الفطرية :

فإذا ذهبنا إلى الفلاسفة العقليين وجدنا أنهم يدعون وجود بعض الآراء الفطرية فى العقل ، ومن هذه الآراء فكرة السببية لأنها الفكرة التى يقوم العلم عليها . ونذكر بعض هذه الآراء الفطرية التى يقولون بها ، ويسلمون بها تسليماً ، ويرفعونها إلى مرتبة البديهيات التى لا تحتاج إلى دليل أو برهان .

(١) لا يمكن أن يوجد الشيء ولا يوجد فى آن واحد .

(٢) العدم لا يمكن أن يكون علة لشيء .

(٣) كل ما يحدث فى الكون فهو ناشئ عن أسباب طبقاً لقوانين .

(٤) حرية الإنسان بديهية من البديهيات .

هذه الأفكار نجدها عند ديكارت ، يذكرها وينص عليها ، ويؤمن بها . ولكن شيئاً من التفكير اليسير يودى بنا إلى النظر إلى هذه الأفكار باعتبار أنها تختمل الجدل . فلبست حرية الانسان مثلاً أمراً بديهياً مسلماً به ، بل كثير من الناس أو الفلاسفة يذهبون إلى غير ذلك ، أى إلى أن الانسان كغيره من الكائنات يخضع خضوعاً ضرورياً

لقوانين الطبيعة . ومع ذلك فهذه الأفكار البديهية الفطرية تحيلنا إلى أفكار أخرى هي فكرة الشيء ، والسبب والحرية ، وهذه كلها هي في الواقع موضوع البحث ، وموضوع الفلسفة . ما الأشياء ؟ ما حقيقة الأجسام المتحيزة ، المتشخصة ، التي يشار إليها ، وتذكر بالحواس كالعين والأذن واليد والأنف واللسان ؟ ما حقيقة هذه المنضدة التي أراها بعيني وأتقر عليها بيدي وأسمعها بأذني ، وأحس بصلابتها حين ألمسها وأضغط عليها بأصابعي ؟

هذا هو البحث الذي تريد الفلسفة أن تصل إليه . وما السببية ؟ وما الحرية ؟ فكأنهم لم يحلوا هذه المشاكل بل قالوا إنها واضحة ، وإنها فطرية .

ولعلنا نحسن صنعا باختبار هذه القضايا الفطرية التي يذكرونها اختباراً أدق وأوسع . يقول ديكارت إن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين . ويقول مرة ثانية في مبادئ فلسفته إن طبيعة المادة أو الأجسام ذات الامتداد أنها قابلة للقسمة .

ويقول كانت ما يأتي .

(١) يقوم المكان على ثلاثة أبعاد .

(٢) الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين .

(٣) كل تغير في الأجسام فهو تغير ظاهري أما جوهر الشيء فهو هو .

فإذا أحييناً أن نرد على ديكارت من جهة وعلى كانت من جهة أخرى فلن يكون ردنا بطريق الجدل ، بل بطريق البراهين التجريبية المستمدة من الواقع نفسه . فنحن نعلم أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، وهذا صحيح في المثلثات التي ترسم على الأوراق . أما إذا خرجنا من هذا النطاق الضيق نطاق الهندسة الاقليدية إلى هندسة أخرى كونهة تختلف المثلث . فلورسمنا مثلثاً على سطح الكرة الأرضية ، بين القاهرة ونيويورك وموسكو ، فهذا المثلث لا تكون مجموع زواياه قائمتين ، لأن أضلاعه لن تكون مستقيمة ،



إذ أن سطح الكرة الأرضية منحني . ففي عالم الواقع نجد أن المثلث يساوي أكثر من قائمتين . بل نجد أكثر من ذلك أن الخط المنحني هو أقصر مسافة بين نقطتين ، لأنك إذا أردت أن يكون الخط بين القاهرة وبغداد مستقيماً وليس منحنيّاً ، احتجت أن تشق الأرض وتنفذ إلى باطنها .

### العوالم الثلاثة :

وهذا يقتضى منا أن ننظر في العالم هل هو واحد أو متعدد؟ فنجد أن العلم الحديث يصور ثلاثة أنواع من العوالم . أولاً هذا العالم المحدود الذي نعيش فيه ، هذا العالم الإنساني ، وهو الذي درج القدماء على النظر إليه ، وهو ما يتصوره عامة الناس . وفي هذا العالم الإنساني لا تخضع جميع الأشياء لنفس الظروف والقوانين ، وإنما لكل شيء ظروفه . مثال ذلك أن فقاعة الصابون ، والقنبلة التي تنطلق من المدفع ، تخضعان لقانون واحد هو ضغط الهواء . فإذا أخذنا الفقاعة والقنبلة إلى أعلى برج بيزا وألقينا بهما ، فإنهما لن تخضعا لقانون واحد وهو قانون الجاذبية ، بل إن الظرف الذي يتحكم هنا في فقاعة الصابون هو تيارات الهواء . فكأن الأشياء لا تنفصل عن جملة الظروف المحيطة بها ؛ أي يجب أن ننظر إليهما بالنسبة إلى غيرها وفي علاقتها بما تتصل به من أشياء أخرى . وهذا هو معنى ما يقولونه عن نظرية النسبية ، فالهدف الأخير لهذه النظرية هو هدم الأفكار المطلقة . ليست هناك أمور مطلقة بل هناك أشياء تدرك بالنسبة لأشياء أخرى ، ومن هنا يمكن أن تتغير كلما تغيرت الظروف المحيطة بها . وهذا يهدم فكرة كنت عن المكان ذي الأبعاد الثلاثة من عدة نواح . الأولى أن (كانت) كان يتصور وجود المكان المطلق ، ونظرية النسبية تنفي وجود الأشياء المطلقة . والثانية أن المكان الحديث ذو أبعاد أربعة . والثالثة أنه من الناحية الرياضية البحتة يمكن أن

نتصور مكانا ليست له ثلاثة أبعاد ، ولا أربعة أبعاد ، بل مكانا له بعد واحد ، كالطول فقط ، وفي مقدرة المشتغلين بالرياضيات أن يتصوروا مثل هذا المكان .

والعالم الثانى عالم الذرة ، وهو عالم صغير جدا بل إن أكثر الآلات الحديثة دقة قد لا توصلنا إلى الاحساس بالذرة أى مشاهدتها مشاهدة حسية. ولقد أثبتت النتائج التى وصل إليها العلماء أخيرا فساد تلك الفكرة التى قال بها ديكارت من أن كل جسم فهو قابل للقسم . ذلك أن الذرة تقبل القسمة بحيث تصل إلى شىء لا ينقسم بعد ذلك . ونتيجة ذلك فيما يختص بالبحث الذى نحن بصدده هو أن ما سماه ديكارت الأفكار الفطرية التى يؤمن بأنها بديهيات ، ثبت الآن أنها غير فطرية ، بل مناقضة لما تصوره هو وغيره من العقليين .

والعالم الثالث هو عالم المجرة أو عالم السدم ، الذى تصبح فيه الكرة الأرضية نقطة فى بحر ، ويصبح الانسان الذى يعيش على ظهر الأرض كأنه ذرة من هذه الكرة ، وتصبح الذرة التى اهتمدى إليها العلماء المحدثون ذرة من هذه الذرة .

كان العالم المحسوس الملائم للانسان العادى ، والمناسب لطوله وعرضه ، وهو عالم يعيش فيه الإنسان تحيط به الأشياء المختلفة التى تلائم بدنه وقوامه ، كان هذا العالم ميسور المعرفة بواسطة الحواس فقط ، دون معونة الآلات . وفى هذا العالم يقاس الزمان بالتوانى والدقائق ، وتقاس الأطوال بالذراع والستيمتر والمتر . إلى أن اخترع الإنسان الآلات وسخرها لخدمته ، فأصبح من الميسور للانسان بمعونة هذه الآلات العجيبة كالمجهر وخلافه أن يقبس جزءا من مليون من الستيمتر . فالأطوال التى أخذ يحسبها الإنسان أو يعدها أصبحت إما متناهية فى الصغر وإما متناهية فى العظم ، بشكل لم نكن نتصوره من قبل . فإذا ألقينا النظر على هذا النطاق من الأطوال والمقاييس التى تبدأ من الصغر المتناهى إلى العظم المتناهى ، نجد أن عالم الإنسان لا يشغل فى هذا



النطاق ، الا حيزاً صغيراً هو الحيز المتوسط بين عالم الذرة والالكترون وهو ذلك العالم المتناهي في الصغر ، وبين عالم السدم أى عالم الأجرام السماوية ، فيما وراء ما نشاهده من الشمس والقمر وهذه الكواكب التى نراها بالعين المجردة . فإذا أخذنا جسماً صغيراً وليكن أصغر جسم نراه بالعين المجردة فإنه يصبح بالنسبة لعالم الانسان هو أصغر جسم ، حتى إذا نظرنا إليه بالآلات المسكبرة وجدناه يحتوى على ملايين من الذرات . وبعد فهل القوانين التى يخضع لها عالم الانسان هى نفسها القوانين التى يخضع لها عالم الذرات من جهة وعالم السدم من جهة أخرى ؟ . الظاهر أن القوانين التى يخضع لها عالم الانسان تختلف عن القوانين التى يخضع لها عالم الذرة وعالم السدم . وهى لا تختلف فى تفصيلاتها فحسب بل تختلف فى جوهرها أيضاً .

ومع ذلك يمكن أن ننظر إلى المسألة نظرة أخرى ، فنجد أن كل شىء من الأشياء يخضع فى ظروفه وفى بيئته لقانون خاص يكون هو المهيمن عليه . وليس معنى ذلك أن هذا الشىء لا يخضع بالقوانين الأخرى ولكنه فى هذا الجانب يكون هذا القانون بالذات هو الأهم له . مثال ذلك كما قلنا من قبل عند الكلام على فقاعة الصابون وقنبلة المدفع ، فقد وجدنا أن القانون الذى يخضع له فقاعة الصابون هو قانون الضغط الجوى ، والقانون الذى تخضع له القنبلة هو الجاذبية . فالمهم بالنسبة للفقاعة هو قانون الضغط الجوى ، والمهم بالنسبة للقنبلة هو قانون الجاذبية .

فإذا انتقلنا إلى هذه العوالم الثلاث فمن الجائز أن قوانينها واحدة ، غير أن هناك بعض القوانين تكون فى غاية الأهمية بالنسبة لعالم الذرة ؛ وهناك بعض قوانين أخرى تكون هى الأهم بالنسبة لعالم السدم ، وبعض القوانين هى المقدمة بالنسبة لعالم الانسان .

ونعود إلى نظرية المعرفة فنجد أنه إذا ثبت أن المعرفة فطرية ، فهل تنطبق على

عالمى الذرة والسدم أولا ؟ فإذا لم تنطبق كان معنى ذلك أنها غير فطرية فنحن قد ضربنا المثل من قبل بأن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ، وأن المادة تقبل القسمة وأن المادة ثابتة . وفي ضوء العلم الحديث الذى يطبق فى عالم الذرة من جهة ، وعالم السدم من جهة أخرى ، نجد أن تلك البديهيات الثلاث غير صحيحة . فأولا مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين بشرط ألا يكون المثلث فلكيا . ثانيا أن المادة تقبل الانقسام إذا لم تكن فى حجم الذرة . وثالثا أن المادة ثابتة بشرط ألا تستعمل الآلات الحديثة .

و يقول كانت إن الميزان الذى نزن به المعرفة الفطرية شيثان : الضرورة والعموم . فإذا نظرنا إلى المعرفة فى ضوء العلم الحديث وجدنا أنها لا تخضع للضرورة المحتمة ، إذ أنها ممكنة ، وممكنة فى عالم آخر لا كما كانوا يقولون فى احتجاجهم وأدلتهم . يقولون إن الله خلق هذا العالم ولا يمكن أن يخلق عالما آخر يختلف عن نظام هذا العالم الذى نعيش فيه . فإذا بالعلم الحديث يكشف عن نوعين آخرين من العوالم . وهكذا وجدنا أن المعرفة التى كانوا يقولون إنها فطرية بديهية ليست فى ضوء العلم الطبيعى فطرية ولا بديهية .

### المعرفة الرياضية :

ولكنهم ، أى الفلاسفة ، إذا كانوا ، أو إذا كان بعضهم ، لم يتمسك بالناحية الطبيعية فإن إجماعهم منعقد على أن هناك نوعا من المعرفة لا يمكن أن يتطرق إليه الشك هو المعرفة الرياضية . ونجد هذا الاجماع بالبراهين الوطيدة منذ ديكارت وچون ستيوارت ميل من بعده . يقول ديكارت ان المعرفة الرياضية البحتة يمكن الحصول عليها بالعقل دون اللجوء إلى التجربة . وحيث كانت المعرفة الرياضية مستمدة من العقل فقط ، فهى معرفة فطرية . وسوف نحاول مناقشة هذه القضية ؛ فهم أولا يقولون إن هذه المعرفة الرياضية صحيحة فى هذا العالم وفى كل عالم يمكن أن يوجد . ويقولون ثانيا إن هذه



المعرفة يقينية سنها الله لنا ، ولا يمكن أن يغيرها ، لأنه ليس من كمال الله أن يغير ما  
سنه .

وقد رأينا كيف اختلف الأمر في نوع من المعرفة الرياضية هو الهندسة ، والآن  
فلننظر في نوع آخر من المعرفة الرياضية هو الحساب . يقول الفلاسفة العقليون ان  
 $٢ + ٢ = ٤$  . وان هذه قضية فطرية بديهية ، أي موجودة في العقل وجوداً فطرياً  
ومن الحجج التي يدلون بها لا يمكن أن نخلق عالماً آخر يكون فيه  $٢ + ٢$  أكثر  
من أربعة أو أقل منها . وتناقش هذه القضية بصرف النظر عن صلتها بوجود الله . هل  
العدد ٢ إن هو إلا فكرة رياضية موجودة في عقولنا أم هما شيان يوجدان في الواقع؟  
هل هما عددان أم شيان؟ وإذا كان العدد ٢ شيئين واقعيين حقيقيين ، فأى نوع من  
الأشياء هو؟ ننظر في الاحتمال الأول وهو أن  $٢ + ٢ = ٤$  إن هما إلا أعداد فقط  
فنجد أن المسألة لا تخرج عن تحليل لفكرة ٤ أو جمع للعدد  $٢ + ٢$  ، فنجد أنه بعد  
هذه الإضافة خرج لنا عدد جديد لا بد أن نطلق عليه اسماً هو أربعة . وليس هذا  
بالمعرفة الفطرية ، ولا بدلنا من الرجوع إلى النظر إلى العددين باعتبار أنهما شيان .  
فالطفل الصغير يعد أشياء حقيقية : فهو يعد أصابعه أو عدداً من التفاح أو البرتقال .  
وهو يرى برتقالين ثم برتقالين آخرين فيجد أن البرتقالات الأربع تكون  
مجموعة جديدة . وليس أمام الطفل أربعة أعداد وإنما أمامه أربعة أشياء؛ وهو يبدأ  
بالنظر إلى الأشياء نفسها ، ثم بطريق التجريد والتعميم يصل إلى فكرة الأعداد .

وهنا نصل إلى اعتراض مهم جداً ، فهم يقولون إن كل  $٢ + ٢ = ٤$  . ولكن  
ما الحال في شيئين طبيعيين فلا يكون الناتج عنهما أربعة . مثال هذا أربع نقط من الماء  
تنزل على لوح من الزجاج ، فلن يكون الناتج أربعة بل نقطة واحدة كبيرة . وكذلك في  
الكهرباء : تياران سالبان وتياران موجبان ولا يفتج عنهما أربعة تيارات ، إذن ففي مسألة

الحساب البسيط التي قلنا عنها  $٢ + ٢ = ٤$  لا بد من افتراض ثبات شخصية كل معدود منهما . النتيجة هي أن الرياضة أو العدد بالذات يمكن أن يكون له وجود ذهني خالص ولكن لا ينطبق باستمرار على الأشياء الطبيعية . والنتيجة الثانية أنه لا يمكن إقامة معرفة خالصة نظرية تستند إلى العقل فقط كما ذهب إلى ذلك ديكارت وكانت ، بل لا بد من الملاحظة والتجربة فيها الأصل .

### مذهب كنت في المعرفة :

يعد كنت الفيلسوف أوفى من كتب في نظرية المعرفة ، وكان مذهبه فيها العمدة عند المشتغلين بالفلسفة إلى عهد قريب . لهذا السبب سوف نوفي الكتابة عنه ، ثم نعقب عليه . وقبل أن نمضي في بسط نظريته في المعرفة نحب أن نمهدها بذكر بعض المسائل المنطقية التي بحثها كنت ، ورأى أنها من طبيعة العقل البشري .

فهو يرى أن الحكم العقلي هو الذرة الأولى التي يتركب منها التفكير ، لا كما كان يذهب المناطقة القدماء من أن المعنى المفرد هو أساس الفكر . والمعنى المفرد في اصطلاحهم هو «التصور» ، والحكم هو «التصديق» . فالفكر يقوم على التصورات والتصديقات التصور هو إدراك المفرد ، والتصديق إدراك النسبة بين معنيين ، والتصور أسبق من التصديق . فجاء كانت وجعل التصديق أسبق من التصور .

مثال ذلك نقول: الشمس ، فهذا معنى مفرد . هذا المعنى لا يمكن أن يوجد في العقل بمفرده ، فلا بد أن نحكم عليه بشيء ما فنقول الشمس طالعة ، أو منيرة ، الخ . فالمعاني لا تقوم في الذهن منعزلة بل لا بد أن نحكم على المعنى بمعنى آخر . وهذا تفسير قول كنت المشهور « الحكم أساس التفكير » أو « الحكم هو التفكير » . فهذه الأحكام



العقلية تتألف كما يقول المناطقة من موضوع ومحمول . فالموضوع هو المعنى الذى يدور حوله الفكر ، والمحمول هو المعنى الآخر الذى نصف به ذلك الموضوع والذى نحكم به عليه ، كما نقول الحديد يتمدد بالحرارة ، فهذا حكم عقلى ، الحديد موضوع ويتمدد بالحرارة محمول . الخلاصة عند كانت أن أساس التفكير كله هو هذه الأحكام .

هل هذه الأحكام تحليلية أو تركيبية ؟ الحكم التحليلي عنده هو ذلك الحكم الذى لا يضيف شيئاً جديداً إلى المعرفة ، ولا يزيد في ثروة المعرفة . والحكم التركيبي هو الحكم الذى يزيد في ثروة المعرفة ، وهذا لا ينشأ إلا من التجربة . فلو قلنا الكل أعظم من الجزء فهذه معرفة تحليلية لأننا لم نكتسب شيئاً جديداً ، كل ما في الأمر أننا حللنا فكرة الكل إلى أجزائها لا أكثر . أما إذا قلنا الحديد يتمدد بالحرارة فهذه معرفة تركيبية لأننا اكتسبناها بالتجربة . والمعرفة التركيبية عند كانت بعضها فطري ، وبعضها مكتسب . فإذا قلنا هذا الكتاب أحمر اللون فهذه المعرفة ليست فطرية . هي معرفة تركيبية ولكنها غير فطرية . وإنما إذا قلنا الأجسام ذات ثقل فهذه عند كانت معرفة تركيبية فطرية ، لأن كون الجسم ثقيل الوزن يقتضى أولاً أنه ذو امتداد ، وهذه الصفة للجسم فكرة فطرية في الذهن عند كانت ، بمعنى أن كل جسم له امتداد فهذه معرفة مستقلة عن كل تجربة موجودة في عقولنا بالفطرة . فإذا رأينا الجسم بعد ذلك ووجدنا بالتجربة أن له ثقلاً أضفنا هذه الصفة الجديدة إلى الصفة الموجودة في الذهن من قبل ، وهى أن الجسم له امتداد ، وأصبحت هذه معرفة تركيبية بالفطرة .

وتعتمد نظرية كانت على مبدئين أساسيين : الأول أننا نعرف العالم الخارجى عن طريق المعرفة التركيبية ، الثانى أننا نعرف العالم الخارجى الا بطريق أنفسنا . فنحن لا نعرف العالم الخارجى مباشرة ، بل من طريق أنفسنا وهذا هو ما يقصده بأن المعرفة فطرية .

ويمكن أن ننتقد كمت من عدة أوجه . الأول أنه كأن ينظر إلى عالم الإنسان فقط . الثاني أنه إذا كانت المعرفة غير صادرة عن التجربة فما مصدرها ؟ إن قالوا بالفطرة فكيف نطبق هذه المعرفة الفطرية على العالم الخارجى ؟ وكيف نطبق ما هو موجود فى الذهن من قبل على العالم الخارجى ؟ يقول كنت إن مصدر المعرفة ، إذا لم يكن قد جاء عن العالم الخارجى ، فإنه قد صدر عن طبيعة العقل البشرى . فكما أن جسم الانسان يتركب من الرأس واليدين الخ ، وأن جميع هذه الأعضاء لها وظائف معينة ، فكذلك العقل البشرى له ماسكات تؤدي وظائف معينة . هذه الماسكات قلنا من قبل انها تشبه القالب الذى تنطبع فيه أو تصب فيه المعرفة بالأشياء الخارجية . فكأن الانسان هو الذى يصوغ معرفته بالعالم الخارجى ، ولا يمكن أن تمر هذه المعرفة إلا بعد أن تصاغ فى هذه القوالب .

ونضرب مثالا آخر: لنفرض أن عندنا قمحا قد اختلط بالدقيق ثم أردنا أن ننخله ، فأتينا بمنخل ينفذ منه الدقيق فقط ويبقى القمح . إذن فنحن نعرف من قبل أن هذه المادة لم ينفذ منها إلا نوع واحد هو الدقيق ، لأننا نعرف طبيعة هذا المنخل ؛ فكأن هذه المادة تخضع لقانون معين ، فرضناه فرضا على أنفسنا . ولكن هذا القانون - قانون التصفية هذا - ليس هو القانون الطبيعى الذى يخضع له القمح أو الدقيق . يقول كنت هذا هو الشأن فى القوانين الطبيعية : فرضت فرضا على الطبيعة بواسطة العقل البشرى . فمثل العقل البشرى مثل المصفاة أو المنخل حين يطبق على القمح والدقيق فكأنه يريد أن يقول إن عقولنا هي مصفاة أو منخل ؛ يقصد بذلك هذه القوانين التى تنفذ منها المعرفة الخارجية للعالم أى أن عقولنا تفتق بعض المعرفة الخارجية ، وتبقى البعض الآخر .

ونضرب مثالا آخر محسوسا . فالضوء مزيج من تموجات لها أطوال مختلفة ، والعين الانسانية ترى من الضوء المقدار الذى يتحلل بهذه الآلة التى تسمى الإسبكتروسكوب . وخارج هذا النطاق - نطاق الألوان السبعة - لا ترى العين الإنسانية أى لون . ولما كنا



إذا وضعنا ترمومترًا بعد اللون الأحمر نجد أنه يسجل ارتفاعاً في درجة الحرارة. وكذلك بعد اللون البنفسجي نجد أن بعض الأملاح تتأثر مما يدل على وجود أشعة . فلو جعلنا العين الإنسانية هي المقياس الوحيد لظلت معرفتنا قاصرة على الألوان المعروفة . ولكن الواقع ينفي ذلك ، لأن وراء ما تراه العين من ضوء أشعة لا حصر لها . ومع ذلك نمضى مع كنت ل ترى ماذا يقول . يقول إن العقل البشرى فيه هذه القوالب أو المناخل التي تنفذ من خلالها العالم الخارجى ، واسمها في التعبير الفلسفى صور ، وعددها عنده أربعة عشرة: اثنتان للمعرفة الحسية : واثنتا عشرة للمعرفة العقلية وهي التي تعرف بالمقولات أما صورتنا للمعرفة الحسية فهما المكان والزمان الفطريان في النفس ، وهما قالبان يضافان إلى المعرفة بالعالم الخارجى . وبمعنى آخر نحن لا نعرف العالم الخارجى المحسوس الا من خلال هذين القالبين من الزمان والمكان .

### المكان والزمان :

يقال المكان (١) كما يقال الزمان على أربعة معانى : الأول المكان العقلى ، والثانى المكان الحسى ، والثالث المكان الطبيعى ، والرابع المكان المطلق . فالمكان العقلى هو ذلك المكان الذى نضعه فى العقل فقط، وفى الهندسة خصوصاً، عندما نتصور الأشكال الهندسية ؛ فنحن نضع هذه الأشكال فى مكان مجرد داخل عقلنا . وليس لهذا المكان الهندسى وجود الا فى العقل ، سواء أ كانت هذه الهندسة أفليدية أو غير إقليدية .

الثانى هو المكان الحسى ، وهو المكان الذى يوجد فى عقل الشخص عند ما يدرك الأجسام الخارجية بالحواس . فنحن حين نلمس جسماً من الأجسام ندرك أن له شكلاً

(1) James Jeans : Physics and Philosophy, Cambridge, 1946, P 55

وحجما . وكذلك بالبصر ندرك شكل الأجسام الخارجية وحجمها ، كما ندرك علاقة هذه الأجسام بعضها ببعض . هذا المكان تخلقه الحواس ، وينعدم بانعدام الإحساسات . هو مكان يعتمد على حواس الإنسان . فلو فرضنا شخصا يبصر بعين واحدة ، فإنه يدرك الجسم بهذه العين الواحدة على أنه ذو بعدين فقط ، إلا إذا تدخلت حواس أخرى في هذا الإدراك . هذا مع العلم أننا حين ندرك الأشياء الخارجية بالحواس ، فالواقع أننا نضيف إلى هذا الإدراك الشيء الكثير من تجاربنا الماضية . فليس هذا هو الإدراك الحسى الخالص . فمثلا الأجسام البعيدة تبدو صغيرة في الحقيقة ، ومع ذلك نقدرها قدرها الواقعى بصرف النظر عن ادراكنا لها .

الثالث هو المكان الطبيعى وذلك هو المكان الذى يقول به علماء الطبيعة وعلماء الفلك . فإذا كان المكان العقلى والمكان الحسى مكانين خاصين بالنسبة إلى الإنسان الأول خاص بالنسبة لمفكر يدرك بعقله ، والثانى خاص بالنسبة لمدرّك يدرك بحواسه ، فهذا المكان الطبيعى مكان عام وليس خاصا . وهذا هو رأى العلماء المحدثين الذين يقولون إن العالم الخارجى ثابت تقوم فيه الأجسام المادية وتتحرك فيه ، أى أنها تتحرك فى هذا المكان العام . فهو مكان عام بالنسبة إلى جميع الناس الذين يلاحظونه أو يدركون الأجسام فيه .

الرابع هو المكان المطلق ، وهو الذى قال به نيوتن فى تفسير نظرياته فى الميكانيكا وتفسير حركة الأجرام السماوية . وهو مطلق من حيث أنه لا نهائى لا بداية له ولا نهاية . وكان نيوتن يتصور أن أطراف الكون تشغلها أجرام سماوية عظيمة الحجم جدا وثابتة بحيث تكون مرجعا لقياس الحركة . وهذه الأجرام ساكنة سكونا مطلقا . ثم ظهرت بعد ذلك نظرية تقول إن المكان مملوء بمادة تسمى الأثير ، وهى مادة لطيفة جدا ، وهذه المادة ساكنة سكونا مطلقا ، إلى أن ظهرت نظرية النسبية فهدمت



تلك النظرية القديمة . فقد افترض نيوتن هذه الثوابت وجعل المكان مطلقا . ومن أقواله « المكان بطبيعته ، وبصرف النظر عن أى شيء خارج عنه ، يظل دائما ثابتا متجانسا » يقصد بذلك أنه غير متحرك .

ويقال الزمان على أربعة معان أيضا . فهناك زمان عقلى وحسى وطبيعى ومطلق . فالزمان العقلى يقال فى علم الميكانيكا فى تفسير الحركة والتغير . وهذا الزمان لا يوجد إلا فى العقل المفكر كما قلنا عن المكان الهندسى .

أما الزمان الحسى فهو الذى يسجل سير الزمان بالنسبة إلى المفكر ، فهو إضافى بالنسبة إلى شعور الفرد أو بالنسبة إلى الوعى . بمعنى أن الانسان إذا لم يشعر ، فإنه يفقد الاحساس بالزمان . وهذا الضرب من الزمان له قبل وبعد ، أى تتابع شعور الانسان بتتابع الحوادث . فإذا فقد الشعور لم يشعر بهذا التتابع . وبذلك نستطيع أن نلجأ إلى أنفسنا حتى فى حالة اليقظة فلا نحس بالزمن إذا استغرقنا فى شيء من الأشياء ، فتمر بنا الساعة كأنها دقيقة؟ وعلى العكس من ذلك قد تمر الدقيقة ويشعر المرء كأنه قد مضى ساعة ، إذا كان قلقا يرقب شيئا ، أو فرعا يتوقع هماً .

أما الزمان الطبيعى فهو ذلك الذى يقول به علماء الطبيعة فى تفسير الأجسام المتحركة ، والأجرام السماوية . وهو زمان مستقل عن شعور الشخص ومختلف عن الزمان العقلى ، والزمان الحسى . وإذا كان الزمان العقلى والحسى خاصين بالنسبة إلى شخص يعقل ، ويدرك ، ويشعر ، فالزمان الطبيعى ، وكذلك الزمان المطلق هما زمانان عامان . وقد جاء هذا الزمان الطبيعى الذى يقول به العلم الحديث من أن العلماء وجدوا فى العالم الخارجى نماذج متكررة من الحوادث ، وهذه الأشياء المتكررة تجرى فى نظام وتتابع كأنها فى دورات . وفى القرآن الكريم إشارة إلى هذا النظام البديع الدقيق فى قوله تعالى « والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم » وفى

قوله « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » .

هذا التسلسل هو الذي يحدد الزمان .

ويمكن أن يقاس بأشكال عدة . وقياس الزمان اصطلاحى بحث لأننا نأخذ وحدة متكررة ونصطلح عليها ، لنقيس بها الزمان ، كما اصطلاحنا على اتخاذ دورة الأرض حول نفسها ، وجعلنا هذه الدورة قياسا لليوم أى الساعات الأربع والعشرين . ثم اتخذنا دورة الأرض حول الشمس وجعلناها مقياسا آخر سميناه السنة . وهذه وحدات كبيرة ، وقد نحتاج إلى وحدة صغيرة نقيس بها الزمن ولذلك اتخذوا تذبذب البندول ، كما هو الشأن في « الساعة » التي نحملها في جيوبنا لنضبط بها الوقت .

وللقدماء مقاييس يحرصون بها الزمان فعند الأشاعرة أن « الزمان متجدد يقدر به متجدد »<sup>(١)</sup>؛ فكانهم جمعوا بين نوعين من الزمان هما الزمان الحسى والزمان الطبيعى وهم يضربون لذلك مثلا جاء زيد عند طلوع الشمس ، أو يقيس الصبي طهى الطعام كالبيض عندما يعد ٣٠٠ . أى أن المقاييس في هذا كله اصطلاحية « ولهذا اختلف بالنسبة للأقوام »

أما الزمان المطلق فهو ذلك الزمان الذي يوازي المكان المطلق وهو زمان مستقل عن أى شىء خارجى .

### مناقشة مذهب كنت :

والآن بعد هذه المقدمة ننتقل إلى بحث فكرة كنت في الزمان والمكان وهل هما فطريان أو غير فطريين . وبمعنى آخر هل الزمان والمكان شيثان حقيقيان أو أنهما

(١) الموافق في علم الكلام لعبد الرحمن الايجى - مطبعة الموم - ص ١١٢



مجرد علاقات بين الأشياء ؟ وهل يبرز الزمان والمكان فقط عندما تتصل بالأشياء الخارجية ، فلا يظهران إلا في حالة إدراكنا ، أم أن الزمان والمكان موجودان في الأشياء الخارجية بصرف النظر عن ادراكنا لها ؟ ونبادر فنقول إن كنت أخطأ في أنه جمع هذه الأنواع الأربعة من الزمان والمكان وجعلها نوعاً واحداً هو المكان الحسى . وأخطأ مرة أخرى عندما قال : ليس للمكان وجود حقيقي في الخارج بل هو في عقولنا ، يريد بذلك أنه القالب العقلي الذي يفرضه على الأشياء الخارجية ؛ ولهذا فتفسيره للمكان إنما هو من جهة نظر العقل فقط . وفي ذلك يقول مانصه : ليس المكان فكرة مستمدة من العالم الخارجي ، بل هو تصور ضروري فطري . وهذا المكان الفطري هو الأساس الذي نعتمد عليه في كل إدراك خارجي . والزمان كذلك ليس فكرة تجريبية استمدتها الإنسان من التجربة ، والصلة بالعالم الخارجي ، وليس له وجود حقيقي واقعي بل كما يقول إنه هو إدراكنا لأنفسنا ولأحوالنا الباطنة .

ويذهب كانت إلى أن المكان منفصل عن الزمان ؛ وأن المكان نهائي وليس للعالم نهاية في الزمان . وهذا يدخلنا في مشكلة جديدة هي الأزل :

والواقع أن أبرز نقطة في فلسفة كانت هي أن معرفة طبيعة الأشياء لا يمكن فصلها عن طبيعة الشعور ، أو الذات المفكرة ، أي أن هناك صلة وثيقة بين عقل الإنسان الذي يفكر وبين الأشياء الخارجية . ثم يقول إن أساس الإدراك هو وجود مكان منفصل وزمان منفصل هما الأصلان في كل ما ندركه . ومن طبيعة الزمان والمكان أنهما من محتويات العقل أو الشعور ، أي أن العقل أو الشعور يتضمنهما . فلو حملنا العقل لوجدنا أن مضمونه ، أو عناصره ، المكان والزمان .

## العقل والشعور :

وهنا نعرض لنقطة أخرى هل الوعي الفردي يشابه شعور الأفراد جميعاً أم يختلف بعضه عن البعض الآخر ، مما يترتب عليه تعدد المكان والزمان ؟ ويرى كنت أن المكان واحد ، والزمان واحد بالنسبة لجميع الناس .

وهنا نعود إلى فكرة العقل أو الشعور ما هما؟<sup>(١)</sup> . ليس الشعور شيئاً مادياً. ونحن عادة نوجد بين العقل والشعور أو بمعنى آخر : محتويات الشعور هي ما نسميه العقل . ولهذا السبب فإنه لو انعدم الشعور لانعدم العقل؛ وليس هذا هو الرأي الذي أجمع عليه الفلاسفة وعلماء النفس ، لأن بعضهم يجعل العقل شيئاً يختلف عن الشعور. وقد اختلف العلماء في تفسير الشعور هل هو شيء كالصندوق يحوى العقولات أو الأحوال النفسية فتكون العقولات شيئاً والشعور بها شيء آخر ؟ أو أن الشعور ليس شيئاً يحوى هذه العقولات ، وإنما ، إن شئت أن تقول بنوع من التشبيه ، إنه كالمرآة التي تنعكس عليها العقولات .

فأنت ترى أن تحديد القول في الشعور والعقل أمر عسير ، وموضع خلاف شديد .

بعد هذا التفصيل عن العقل والشعور نقول: إذا كان الشعور في مذهب كنت يحوى على المكان والزمان ، فمن التناقض القول ان المكان والزمان يحويان الشعور . أى أننا نعود إلى الفكرة التي وقف أمامها القدماء : هل الشعور هو نفس العقولات ومضمونها ، أم أن الشعور ليس إلا انعكاساً لمضمون العقل ؟ ونبسط الكلام أكثر

---

(1) Alfred Binet, L' Ame et le Corps



من ذلك لنصل إلى شيء من الإيضاح والبيان. نقول إن العقل فيه بالفطرة الزمان والمكان ، أو أن الشعور فيه بالفطرة الزمان والمكان . فعندئذ حين نتصل بالأشياء الخارجية لنذكر صفاتها ، هل هذه الأشياء المادية الخارجية فيها زمان ومكان أولا ؟ أى هل من صفاتها الخارجية الزمان والمكان ، أو أن الزمان والمكان من صفات عقلنا ؟ ومن الذى حدثنا فقال إن عقلنا يتركب من الزمان والمكان ؟ أليس هو الشعور ؟ ثم أليس الشعور هو الانعطاف على النفس لمراقبتها أو ملاحظتها ووصف ما يجرى فيها من أحوال ؟ وهنا نصل إلى النقطة الدقيقة في هذه المسألة الشائكة . كيف نستطيع الاطلاع على حقيقة هذا العقل ؟ أى كيف يعقل العقل نفسه ؟ وبمعنى آخر كيف نشعر بالشعور ؟ يقول كنت إن الشعور يتركب من الزمان والمكان . فكيف شعر بهذا الشعور ؟ ومع ذلك فمن الواجب علينا أن نقسم الأشياء التي يمكن ادراكها ونصنفها ، ليسهل علينا تحقيق هذه المسألة التي يعالجها<sup>(١)</sup> . فالأشياء الموجودة في الزمان والمكان تنقسم ثلاثة أقسام : أولا أجسام غير حية مادية أو ما تسمى طبيعية ؛ ثانيا أجسام حية ولكنها في الوقت نفسه مادية تمتاز عن الأجسام غير الحية بما فيها من قوة تحركها . وإذا كانت هذه الأجسام الحية تشارك غير الحية في المادة إلا أنها تمتاز عنها بأنها تخضع لقوانين مختلفة ، خصوصا التغير والحركة والسكون والفساد ، وبصفة هامة أخرى هي الشعور . مثال ذلك شخص جاء ألم في سنته ، فهذا الألم هو شعور متصل بالمكان ، وهذا الألم موضوع في جسم حى ، وصفته الشعورية هي هذا : أنه ألم ناشئ عن مكان في الجسم . فالمشكلة هنا هي النظر بالعقل ، وطبعاً هذا يقتضى النظر بالشعور ، إلى هذا الألم المركز في مكان خارجي . ولكننا نقول إن الشعور الذى ينظر إلى هذا الألم الحسى من محتوياته المكان والزمان . ثالثاً ما ليس بالأجسام المادية ، ولا هو

---

(1) A.H. Smith, A Treatise on Knowledge, Ch III

بالأجسام الحية ، أى أنه ليس جسما أو مادة على الإطلاق ، بل هو الشعور المحض ، أو العقل المحض ؛ العقل الذى يعقل ذاته . أليس كنت تقول إن المكان والزمان صورتان عقليتان تفرضان على الأشياء الخارجية فرضا . ومضمون الشعور عند كنت من جهة الإدراك المحسوس هو المكان والزمان .

كيف يعقل العقل ذاته ؟ هل هذا العقل الذى يحتوى على المكان والزمان هو نفسه الذى يدرك المعقولات ؟ وكيف عرفنا أن هذا العقل بالفطرة فيه الزمان والمكان ؟ هل فينا عقل آخر هو الذى لاحظ هذا العقل المركب من الزمان والمكان فقال عنه هذا القول ؟ كأننا نريد أن نصل إلى أن الإنسان فيه عقلان : عقل يعقل الأشياء ، وعقل يعقل هذا العقل أو ذاته . وهذا يدخلنا فى مشكلة دقيقة هى كيف يشعر الإنسان بشعور نفسه ، أو كيف يعقل العقل ذاته .

وهذه فى الواقع نقطة تهدم نظرية كنت فى المعرفة من الناحية الجدلية لا من الناحية العلمية ، أو النظر إلى الأشياء الخارجية . ومن الأوقع أن نسوق البراهين على دحض نظرية كنت من الناحية العلمية فهذا أوقع وأثبت فى البرهان . خلاصة نظرية كنت أن المكان والزمان من طبيعة العقل يفرضان فرضا على الأشياء الخارجية . وهنأستطيع أن نضع أمام بصرنا هذه الاحتمالات : الأول هل المكان والزمان شيان حقيقيان خارجيان أم لا ؟ الاحتمال الثانى هل هما مجرد علاقات بين الأشياء وليس لهما حقيقة خارجية فى ذاتهما ؟ والاحتمال الثالث هل هذه العلاقات تتصل بالأشياء فى ذاتها بصرف النظر عن إدراكها ؟ والاحتمال الرابع هل هما من طبيعة العقل . الواقع أن أول خطأ وقع فيه كنت أنه وحد بين جميع أنواع الزمان والمكان ، التى ذكرناها ، وجعلها كلها نوعا واحدا هو المكان الحسى ، ورأى أنه ليس للمكان وجود حقيقى فى ذاته ، بل هو من فرض عقولنا على الأشياء الخارجية . فالقول بالمكان من وجهة نظرنا .



ومن أقواله : ليس المكان فكرة مستمدة من العالم الخارجى بل هو تصور فطرى يصلح أن يكون أساسا لكل إدراك حسى خارجى . والزمان كذلك ليس فكرة تجريبية ، وليس له وجود حقيقى خارجى ، بل هو إدراكنا لأنفسنا ، ولأحوالنا الباطنة . ثم يسوق كنت قضيتين متناقضتين يستطيع العقل أن يقبلهما معاً ، على الرغم مما فيهما من تناقض . الأولى : للعالم مبدأ فى الزمان وهو محدود فى المكان أى نهائى . والثانية ليس للعالم مبدأ فى الزمان والمكان لا نهائى . ثم يناقش كنت هاتين القضيتين بأدلة جدلية عقلية ، وينفيهما معاً ، على أساس أن المكان والزمان فى عقولنا نحن .

أما العلم الحديث فقد أثبت بالبراهين الرياضية أن المكان نهائى ، وأن الزمان لا نهائى ، وأنهما لا ينفصلان . ومن أدلة كنت التى يسوقها على أن المكان نهائى ما أتى : المقدار عبارة عن تأليف أو تركيب لأجزاء منفصلة من المقادير ؛ فالكيلومتر هو ألف متر أضيف بعضها إلى بعض . فإذا كان المقدار لا نهائياً فلن يصلح التركيب أو التأليف بين الأجزاء النهائية ، مما يترتب عليه عدم وجود العالم ، ولا يكون للعالم مبدأ . والفكرة التى يتصورها كنت فكرة غير صحيحة ، إذ ليس من الضرورى ولا يجب أن يتركب أو يتألف المقدار أو الكم من عدة أجزاء . ومن الذى يؤلف المقدار من أجزاء؟ ومن الذى يريد ذلك؟ وهل هذا التركيب يتم فى الذهن ، أو فى الخارج والواقع؟ إن النظر إلى المقادير أو إلى الكم ليس من الضرورى أن يكون على أساس مجموعات من الوحدات أى ليس من الضرورى أن يكون الكيلومتر مجموع ألف متر لسبيين . الأول لماذا نتخذ المتر وحدة ، والثانى لماذا ننظر إلى الكم على أنه كل متصل .

والنظر الصحيح إلى المكان هو أنه وحدة متصلة وليس مجموع أجزاء كما جاء فى مناقشة كنت . بل الواقع أن المكان والزمان فى الكون بأسره غير منفصلين . فهناك

وحدة من المكان والزمان ؛ وقد تبين هذا من بعض المشاهدات العالمية التي سجلها العلماء على سرعة الضوء في الكون . فالضوء يقطع المكان في سرعة معينة ، ولم تكن هذه السرعة معروفة في زمن كنت ، أي منذ قرنين من الزمان . وأول من اكتشف سرعة الضوء وسيره في المكان عالم فلسفي يدعى ريمر سنة ١٦٧٥ . فقد حسب علماء الفلك الدورات التي تقطعها الأقمار التي تدور حول كوكب المشتري ، كما يدور القمر حول الأرض . ثم سجل جدولاً زمنياً يبين حركاتها ، أي حركات هذه الأقمار على مدى السنين . ولكن ريمر اكتشف أن أقمار المشتري لا تلتزم هذا الجدول الزمني ، إذ كان يبدو أنها تتأخر عن الزمن الموجود كلما كان المشتري بعيداً عن الأرض ، واضطر إلى تفسير الاختلاف في عالم القمر إلى عامل واحد : هو سرعة الضوء في المكان ، مما يترتب عليه أن المكان والزمان لا ينفصلان . والنظرية الحديثة هي التوحيد بين الزمان والمكان مع القول بالنسبية التي نادى بها اينشتين . ولا نستطيع أن نقول إن هذه النظرية صحيحة إطلاقاً ، ولكنها أليق النظريات بالاعتبار ، أو أنها النظرية التي يقبلها علماء الطبيعة والرياضة على أنها صالحة في تفسير كثير من الظواهر ؛ ومن بدرى لعلها تعدل في المستقبل . ولم يكن أحد يتصور أن يمزج بين المكان والزمان لاختلاف طبيعتهما ، ولكن تبين الآن أن لا تعارض . فالمكان ذو أبعاد ثلاثة الطول والعرض والارتفاع وهذا ما كان معروفاً إلى العهد الحديث ، ثم البعد الرابع وهو الزمن الذي قال به اينشتين . وهو بعد بالنسبة للرأي أو المشاهد ، أي أنه نسبي بالنسبة إلى زيد وعمرو ، وكل ناظر إلى الكون .

وقد يقول قائل إن المكان أو الزمان نسبي فقط إلى الملاحظ أو المشاهد . ألسنتقول : هذا يمين ، وهذا شمال ، فاليمين والشمال نسبيان إليك ، ولا يمكن أن يفهما إلا بالنسبة إلى الملاحظ .



ونحن نعنى هنا بالملاحظ أو المشاهد العقل المدرك للأشياء ، الواعى ما يحيطه ،  
الشاعر بما يجرى حوله . ولا إدراك بغير وعى أو شعور ، بل قال بعض الفلاسفة إن  
الشعور هو الإدراك ، وانه هو العقل . وتذهب مثالية كنت إلى أن المكان والزمان  
في عقولنا أو من عقولنا .

فإذا كان الأمر كذلك ، وكان المكان والزمان من المعقولات وليست لهم حقيقة  
مادية خارجية ، وكانت المعقولات من خصائص الكائنات ذات العقل والشعور ، فلو  
ثبت وجود المكان والزمان فى شيء لا يعقل ولا يشعر ، اتفق رأى كنت ، وبطل  
مذهب الفائلين بكيان المكان والزمان فى العقل .

وقد أثبتنا من قبل وجود مكان عام ، وليس خاصا بشخص معين ؛ ومن الأدلة  
على ذلك أيضا أن العلم الحديث لا يستعمل العقل فى مشاهدة المكان والزمان ، وإنما  
يستعمل آلات مسجلة ، وهذه الآلات هى مقاييس مادية لا توصف بالعقل أو الشعور  
مما يؤيد وجود هذا المكان الزمانى أى الوحدة المكونة من الزمان والمكان . ولا  
عبارة بالقول بأن هذه الآلات من اختراع العقل الإنسانى .

## تطور نظرية المعرفة

نظرية المعرفة هي المشكلة الرئيسية في الفلسفة وهناك مشاكل أخرى تعالجها الفلسفة كمسألة الألوهية ومسألة الخير والشر، ولكن مشكلة المعرفة على رأسها جميعاً لأنها المفتاح لجميع الآراء. وهي تدور حول هذه الأسئلة: من أين جاءت الأفكار؟ هل مصدرها التجربة والحواس، أو إنها موجودة فينا بالفطرة، ثم تنكشف لنا شيئاً فشيئاً؟ وهل يكشف لنا هذه الآراء إله مدبر حكيم؟ وما هي القوانين التي يقوم عليها العقل، ويتألف منها الذهن؟ كل هذه أسئلة تطرأ على ذهن المفكر الفيلسوف، وقد عالجها الإنسان من فجر التاريخ، وعجب من هذه المعاني التي تدور في الذهن، وفكر في مصدرها. وقد حملته أجنحة الخيال إلى أن يتوهم أن معاني الخير تهبط إليه من الآلهة؛ وأن نزعات الشر مصدرها الشيطان، وصور كل ذلك في ثوب من القصص.

### مذهب الطبيعيين:

إلى أن فكر فلاسفة اليونان تفكيرا بعيدا عن الأساطير وإرجاع الأمور إلى الآلهة، فذهب الطبيعيون الأولون إلى أن الإنسان يتركب من جسم ونفس، ويميز بعضهم بين النفس والعقل، ووجد بعضهم بينهما، ولسكنهم أجمعوا جميعاً على أن النفس شيء منفصل عن الجسم في حقيقتها؛ وقالوا إن النفس مادة: فذهب بعضهم إلى أنها الماء، أو النار، أو الهواء، أو مزيج من هذه العناصر كما قال أبنادوقليس. وذهب بعضهم



مثل ديموقريطس ، إلى أن النفس ذرة لها صفات تختلف عن سائر الذرات التي منها تتألف الأجسام الطبيعية . وقد دعاهم إلى هذا القول من أن النفس أو العقل شيء مادي ، شبيه بالعناصر التي تتألف منها الأشياء الطبيعية ، حاجتهم إلى تفسير المعرفة . فنحن نعرف الأشياء الخارجية ، لأن طبيعة العقل مؤلفة من نفس العناصر التي تتألف منها هذه الأشياء . فلو قلت إن هذا الخشب يتركب من الماء ، فأنا أعرفه لأن العقل عندي مؤلف من الماء كذلك . والشبيه يعرف الشبيه أو أن الشيء يعرف ما يجانسه (١) ( Le semblable est connu par le semblable. ) أي أنهم اضطروا إلى تفسير العقل بالمادة أو بالعناصر حتى يتسنى لهم تفسير المعرفة ، لأن الشيء يعرف الشيء من جنسه . أما إذا قالوا بأن العقل من طبيعة مغايرة لطبيعة الأشياء المادية فكيف يتسنى لهذا العقل أن يدرك هذه الأشياء ؟

ومن الواضح أن هذه النظريات المختلفة التي ذهب إليها الطبيعيون الأولون والمتأخرون ليست على شيء من الصواب . وقد كفانا أرسطو مؤونة الرد عليهم وتزييف آرائهم ، إذ بسط مذاهبهم في صدر كتابه في النفس ، ورد عليهم بما فيه الكفاية ، مبيّنا أن النفس - أو العقل لأنه جزء من النفس - لا يمكن أن تكون مادة ، ولا يمكن أن تكون منفصلة عن الجسم .

### الإنسان مقياس الأشياء :

فإذا كنا مع السوفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد ، فأنتنا نجد لأول مرة في تاريخ الفكر آراء تضرب في صميم نظرية المعرفة . وخلاصة نظريتهم ، تلك التي نادى

(1) Aristote : Traité de l'âme, trad. Tricot, Paris, 1934, P 25

بها بروتا جوراس ، هي أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا . ومعنى ذلك أن كل فرد هو مقياس المعرفة : ما يراه زيد حقا فهو حق ، وما يراه عمرو باطلا فهو باطل . وهم لا يذهبون إلى هذا الرأي في الأخلاق والسياسة فقط بل في الأشياء الطبيعية أيضا ؛ بل أكثر من ذلك في الاحساس : فإذا أحس شخص بأن الجو بارد فهو بارد ، وإذا أحس آخر بأن نفس الجو دافئ فهو دافئ . فالفرد مقياس الحق والباطل ، والخطأ والصواب .

وفي محاوره أفلاطون التي تحمل اسم تيتياتس ، جرى الحوار بين هذا الشخص وبين سقراط حول المعرفة على هذا النحو :

سقراط : . . . أعود فألقى السؤال مرة ثانية « ما هي المعرفة » ولا تقل إنك لا تعرف . . .

تيتياتس : . . . ان ذلك الذي يعرف ، يدرك بالحس ما يعرف ، وعلى هذا فالمعرفة هي الإدراك المحسوس ( Perception )

سقراط : لقد أعلنت نفسك على مذهب في غاية الأهمية في المعرفة ؛ الواقع أن هذا هو رأي بروتا جوراس ، وقد عبر عنه بنحو آخر . فهو القائل : الإنسان مقياس الأشياء جميعا . . . هل قرأت له ؟

تيتياتس : نعم ، قرأت وأعدت .

سقراط : أليس هو القائل ؛ الأشياء بالنسبة لك هي كما تبدو لك ، وبالنسبة لي كما تبدو لي ، وأنت وأنا إنسان .

تيتياتس : نعم إنه يقول ذلك .

سقراط : لا يجدر بالحكيم أن ينطق باطلا . دعنا نحاول فهمه ؛ هذه رياح تهب فبعضنا يشعر بالبرد ، ولا يشعر البعض الآخر ، وقد يحس أحدنا أن البرد خفيف ، ويحس الآخر أنه شديد .



تينيانس : هذا صحيح .

سقراط : والآن هل الرياح ، إذا نظرنا إليها ، لا بالنسبة إلينا ، بل في ذاتها ، باردة أو غير باردة ؟ أم هل نقول مع بروتاجوراس ؟ إن الرياح باردة لمن يحس بها كذلك ، وغير باردة لمن لا يحس برودتها ؟

ولكن هذه النظرة إلى المعرفة ، فضلا عن أنها سطحية جدا ، فإنها تأخذ بأول درجة من درجات المعرفة الحسية ، وتعتمد عليها الاعتماد كله في تفسير حقائق الوجود . ولهذا أنعم سقراط النظر في أصل المعرفة ، وهل الإنسان مقياس الأشياء كما يقول بروتاجوراس ؟ وهل الاحساس هو مصدر المعرفة ؟ وهل المعرفة بأسرها جزئية فقط ، أم هناك معرفة كلية مستقلة عما يراه زيد أو عمرو ؟

وقد انتقد سقراط في الحوار الذي سقناه رأى بروتاجوراس بقوله « إن جميع الأشياء تصبح نسبية ، ولن تستطيع أن تسمى شيئا ما ونصفه بأن يكون كبيرا أو صغيراً ، ثقيلاً أو خفيفاً ، لأن الكبير يصبح صغيراً ، ويتحول الثقيل خفيفاً » .

### التعاريف السقراطية :

ثم بدأ ينظر ويبحث : هل توجد معان أخلاقية كلية أم لا ؟ كالشجاعة ، والجلب والعهة ، والاعتدال وما إلى ذلك . فاهتدى إلى طريقة بمقتضاها ينظر إلى الأشياء الجزئية ثم يميز ما في هذه الأشياء الجزئية من مشابهاة ومشاركات ، فيرتفع منها إلى ما يسميه بالتعريف ، أو الحد الكلى فتصبح الشجاعة مثلاً لها مدلول عام مستقل عن الظروف المختلفة . ولكننا لم نعرف هذه المعاني المختلفة دفعة واحدة ، بل بالنظر أو بالاستقراء أو المشاهدة التي نرتفع فيها من الجزئيات إلى الحقيقة الكلية . ثم بعد أن نهتدى إلى هذه الحقيقة الكلية ، نعود مرة ثانية فنطبقها بالقياس على الأشياء المختلفة . فطريقة

سقراط في الوصول إلى المعرفة مزيج من الاستقراء والقياس ، بل هو في الأغلب يعتمد على الاستقراء. إلا أن سقراط كان يذهب إلى رأى آخر أخذ به أفلاطون من بعده ذلك أن هذه المعاني السكلية التي نصل إليها ، إنما نصل إليها في داخل العقل ، وكاننا نكشفها من باطن النفس. والمعول عليه في المعرفة الصحيحة هو تأمل النفس ؛ والنظر إليها، ومعرفتها حتى نستقي من معينها الذي لا ينضب ثمار المعرفة. وهكذا كان يفعل سقراط: كان يغيب عن وعيه كلما انصرف إلى تأمل فكرة من الأفكار ، حتى قيل في ذلك إنه كان يسمع هاتفا يتحدث ، أو شيطاناً يوسوس إليه ، أو يسمع صوت الآلهة كأنها هي التي تكشف له عن المعرفة . وهذا كله تأويل خاطيء من تلاميذه . والحق في ذلك أنه كان ينعطف على نفسه ليتأمل فكره ، كما يفعل أى مفكر، أما أن سقراط كان يعرف عن طريق الوحي المستمد من الآلهة فهذا بعيد التصديق . وأكبر الظن أنه في هذا التأمل النفساني كان يتعمق في الفكرة ، فيصل إلى الصواب فيها ، أو ما ينجح إليه أنه الصواب .

### المثل الأفلاطونية :

إلا أن أفلاطون فهم نظرية أستاذه فهما من نوع آخر ؛ فاعتبر أولاً أن النفس شيء منفصل تمام الانفصال عن الجسم ؛ وأن النفس كانت تعيش قبل اتصالها بالبدن بل إنها اتصلت بالبدن على كره منها. وفي ذلك يقول ابن سينا في قصيدته متقبعا رأى أفلاطون .

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدلل وتمنع

ويذهب أفلاطون إلى أن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت تعرف كل شيء ، فلما اتصلت بالبدن نسيتها . وحين يدرك الإنسان شيئاً فهذا الإدراك ينبهه إلى ما كان يعرفه



من قبل في عالم المثل . وهذا تفسير قوله : العلم تذكر والجهل نسيان . فكان المعرفة عند أفلاطون فطرية وليست مكتسبة؛ وهذا مذهب غريب، فضلا عن أن أرسطو تقدمه فلن نجد من آزره في الماضي ، أو في الحاضر . حتى أولئك الذين يقولون بأن المعرفة فطرية فانهم يذهبون في تفسير هذا القول مذهبا يخالف ما ذهب إليه أفلاطون . والواقع أن مذهب أفلاطون ، ولو أنه يبدو لأول وهلة غريبا لا يقبله العقل ، إلا أننا إذا نفذنا منه إلى الأعماق ، وجدنا أن فيه شيئا من الصواب . فالمثل الأفلاطونية هي أقرب الأشياء إلى الأشكال الرياضية ، أو إلى الصور العقلية التي تخلو من المادة . فسقراط مثلا عبارة عن جسم له هيئة معينة ، وهيئة سقراط ليست في شكله الذي هو عليه ، بل تقصد منها معنى الانسانية . فلو نظرنا إلى أفراد الانسان لو وجدنا أنهم يختلفون في الصفات العرضية كالطول ، والضخامة ، واللون ، ولكنهم جميعا يتفقون في شيء واحد هو «الإنسان» ذلك المعنى الذي يميز هؤلاء الأفراد جميعا عن سائر الكائنات الأخرى أو الحيوان . وهذا المعنى الانساني هو الذي يقصده أفلاطون بقوله إنه المثل . فهذا المثل الأفلاطوني واحد بالنسبة لجميع أفراد الانسان المحسوسين . ثم هذا المعنى يتخلو من المادة؛ فهو من هذه الجهة واحد، لأننا لا نجد إنسانا كليا متعدداً باعتبار أنه معنى واحد، فكاننا أخرجنا هذه الأشياء المادية مما فيها من مادة ، ولم نستبق إلا فكرة الوحدة، أي هذه الفكرة الرياضية . إنه السؤال الذي ينبغي أن نسأله هو : هل هذا المثل أو هذا المعنى الكلي موجود في أذهاننا بالفطرة منذ أن نوجد ، أو أننا نستمدده من النظر إلى الأشياء الخارجية . يريد أفلاطون أن يقول إننا بطبيعة وجودنا ، وبطبيعة النفس الانسانية، فينا هذه المثل المجردة، الباقية، الدائمة. فإذا نظرنا إلى المحسوسات، وأفلاطون لا ينكرها ، ولكنه يعتبرها وهمية ظنية ، لأنها تزول وتختفي ، فإنما نجد أنها تنطبق على هذه المثل المجردة ، أو هذه الصور الرياضية الموجودة في طبيعة عقولنا .

ويجب أن نذكر بهذا الصدد أن تفسير أفلاطون الرياضي للكون، ولو أن العالم لم يأخذ به حول ألفين من السنين، لأنه أخذ بمذهب أرسطو، إلا أن العالم في العصر الحاضر عاد إلى التفسير الرياضي للكون : وما قوانين الطبيعة التي يذكرونها ، كالجاذبية أو تمدد الأجسام ، الامعادلات جبرية تفرض فرضا على الأشياء الطبيعية . ولكن هل هذه القوانين الرياضية موجودة في عقولنا بالفطرة ؛ أم نستمددها ونكتسبها من العالم الخارجي ؟

### منطق أرسطو :

وهنا نجد أن أرسطو يذهب مذهبا مناقضا على خط مستقيم لمذهب أفلاطون . ومذهب أرسطو هو أن أساس المعرفة الإنسانية هو النظر إلى المحسوسات ، أي أننا نستمد المعرفة من العالم الخارجي ، وليست المعرفة فطرية في النفس . هذا المذهب يتلاءم مع جملة ما ذهب إليه أرسطو في تفسير الكون بأسره . وعلى حين أن أفلاطون ينظر إلى العالم نظرا رياضيا بحتا، ويفعل ما في الأشياء الطبيعية من مادة، ولا يحفل بهذه المادة نجد أن أرسطو يقيم للمادة وزنا ، وينظر إلى الأشياء الطبيعية، ويعترف بها ، ولا يضرب صفحا عما فيها من مادة محسوسة وهو لذلك يفسر الأشياء الطبيعية بأنها تتركب من مادة ؛ ثم إلى جانب هذه المادة الهيئة التي تكون عليها . فلا مادة بغير صورة .

والواقع أن الصورة التي أضافها أرسطو إلى المادة ، هي نفسها مثال أفلاطون . فلو رجعنا إلى تفسير معرفة سقراط أو زيد أو عمرو ، نجد أرسطو يقول : إننا نعرف هذا الشخص أو ذلك بالنظر المحسوس . ثم نجد مشاركات في صفات معينة بين هذا الشخص وغيره من الأشخاص ؛ ففستخاص من ذلك بالتجريد أن هناك صورة واحدة عامة لجميع أفراد البشر، هي التي نسميها الانسان . فكان أرسطو وصل إلى معنى الانسان



وهو المثال الأفلاطوني ، ولكن بطريق النظر إلى الأشياء الجزئية . هذا هو طريق الاستقراء الذي نعتمد فيه على الأشياء الجزئية ، وعلى النظر الخارجى إلى المحسوسات ثم نرتقى من هذه المحسوسات إلى الأشياء الكلية ، أو إلى المعانى العامة حتى إذا وصلنا إلى هذه المعانى العامة الكلية استخلصنا منها بطريق آخر هو طريق القياس ، النتائج التى نريدها . ومن أمثلة القياس التى يضرّبونها . إن كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، إذن سقراط فان .

فكان أرسطو يعتمد فى المعرفة على طريقين : الأول طريق الاستقراء الذى يوصل إلى نتائج عامة ، ثم طريق القياس الذى ينزل من المقدمات العامة إلى النتائج الجزئية ولكن المتأخرين عن أرسطو أغفلوا طريق الاستقراء ، واعتمدوا فقط على طريق القياس . حقا إن نتيجة القياس توصل إلى نتائج يقينية ، ولكن هذا الطريق لا ينفع إلا إذا كانت المقدمات معروفة لدينا ، فكيف اكتسبنا هذه المقدمات ؟ واقتضى الاعتماد على طريق القياس أن ينظر الفلاسفة فى مبادئ العقل التى بمقتضاها نقيم هذه الأقيسة وتتوصل منها إلى ما نريد من نتائج ، فقالوا : بأن العقل أو الفكر يتركب من عدة مبادئ ، على رأسها مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الهوية ، ومبدأ الثالث المرفوع .

ولكن أرسطو لم يقف عند هذا الحد من المعرفة لأنه طبقاً لمذهبه العلم برمى إلى الكشف عن العلة الأولى للأشياء . وهذا أمر عسير : هل نعرف ظواهر الأشياء أو نعرف بواطنها ؟ والمحدثون مجمعون على أننا لا نستطيع أن ننفذ إلى بواطن الأشياء ، ولا نعرف منها إلا ظواهرها . أما أرسطو فكان يزعم غير هذا الزعم لأنه أراد الوصول إلى الحقائق الباطنة . والحقائق عنده هى معرفة علة الأشياء المادية ، والصورية ، والفاعلية ، والغائية . والعلم الحديث يصرف النظر عن البحث فى العلة الغائية لأننا لا يمكن أن نعرف غاية الأشياء الطبيعية .

## الابيقورية والرواقية :

أما المدرستان المتأخرتان عن أرسطو واللتان كان لهما شأن كبير في الفلسفة الابيقورية والرواقية، فإنهما يتفقان في أن المعرفة ليست فطرية بأى شكل من الأشكال. وهذا يتلاءم مع مذهبهما المادى في تفسير الكون . فالأبيقوريون يذهبون إلى أن الحواس هي أساس المعرفة، وهي الأساس الوحيد .

ويضيف أبيقور إلى الإحساسات ، أو المدركات الحسية ، انفعال المرء باللذة والألم ، وهما أساس فلسفته ، ثم يكون المرء مما يشعر به من لذات وآلام ، وما يدركه عن طريق الحواس ، المعانى الكلية كالإنسان وحيوان ، التي تيسر للعقل فيما بعد ما يريد من استدلال .

واعتماد الرواقيين في المعرفة على الحواس ، وعندهم أن أخطاء الحس نوع من الخداع يمكن اجتنابه مع يقظة الذهن .

ولما سمع الملك بطليموس بمذهبهم في المعرفة أراد أن يختبر أحد فلاسفتهم اختباراً عملياً ، فدعا إليه أحد تلامذة زينون الرواقى ، وقدم إليه مع الطعام رمانة من الشمع ، فأخذ الفيلسوف يقضمها والملك يضحك منه . وعندئذ تكلم الفيلسوف قائلاً : « لم أشعر في نفسى باليقين من أن هذه الرمانة صحيحة ، غير أنه بدا لى أن مائدة الملك لا يمكن أن تقدم شيئاً زائفاً » . وهو في ذلك يشير إلى مذهب الرواقيين الذى يميز في مدركات الحواس بين ما يعرف عن يقين ، وما يعرف عن ظن .

وقد أخذ كثير من الفلاسفة في القرون الوسطى بهذا الرأى فقالوا أن الطفل يولد وعقله كالصفحة البيضاء لم ينقش فيها شيء ، وتنفذ إليه المعرفة شيئاً فشيئاً بطريق الحس . وهذا المذهب يناقض على خط مستقيم مذهب أفلاطون ، لأنه ينقى القول بالفطرة نفيًا تاماً . ومن تشبهات الرواقيين أيضاً أن النفس كقطعة الشمع ليس فيها شيء ، وكما



اكتسب الانسان خبرة وعلماً من الأشياء الخارجية نقشت هذه المعرفة على هذا الشمع . ولهذا السبب ، أى لوجود هاتين النظريتين المتعارضتين فى تاريخ الفلسفة ، اضطر الفلاسفة فى القرون الوسطى إلى التوفيق بينهما . ولما كان أغلبهم من غير المفكرين المستقلين تمام الاستقلال ، فقد مزجوا بين الرأيين ، وبذلك لا نكاد نقرأ كتاباً فى تاريخ الفلسفة ، مثل ابن مكسوية حتى تجده يبسط هذين المذهبين . فنجده يقول النفس كالصفحة البيضاء لم ينقش فيها شئ ، وتجده يقول فى موضع آخر إن النفس عالمة بالفطرة ، ومرجع هذا هو وجود هذين الرأيين ، وحيرتهم فى التوفيق بينهما .

وقد نظر الرواقيون من جهة أخرى إلى المنطق اليونانى ، وبخاصة إلى منطق أرسطو ، واعتمده على القياس ، وفكروا فى أمر المقدمات التى يتألف منها ، وهى التى تسمى النتيجة ، هذه المقدمات ، على الأقل إحدى المقدمتين ، قضايا عامة كلية ، فكيف السبيل إلى إثباتها ؟ يذهب الرواقيون إلى وجود مبادئ عامة واضحة بنفسها ، تقبلها جميع العقول ، ولا تحتاج إلى برهان . ويذهب إقليدس الرياضى إلى مثل هذا رأى فيضع مبادئ بديهية فطرية أساساً للبراهين الهندسية ، ولقد سرت هذه النظرية خلال القرون الوسطى ؛ بل أخذ بها ديكرت فى العصر الحديث فى قوله بالأفكار الجلية الواضحة .

### تأثير الدين :

إلا أن عاملاً جديداً ظهر فى المعرفة وكان له أثر شديد هو ظهور الأديان السماوية ومحاولة تفسير كل شئ بأمر الله . وكان لذلك أثره فى المعرفة مما سنكلم عليه بالتفصيل فيما بعد . فنجد أن بعض الفلاسفة المسيحيين والمسلمين جعلوا المعرفة أيضاً من العلم الإلهى ، أو قبساً من نور الله .

ونضرب على سبيل المثال مايقوله القاضى عبد الرحمن الإيجى فى المعرفة .

« واحتجوا بأن الضرورن يتمتع خلو النفس عنه ، وما من علم إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ، ثم يحصل بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط . والجواب : إن الضرورى قد تخلو عنه النفس ، أما عند من يوقفه على شرط أو استعداد فيفقدده . وأما عندنا فإنه قد لا يخلقه الله تعالى حيناً ، ثم يخلقه فيه بلا قدرة أو نظر (١) »  
فانظر كيف جعل الله قادراً على خلق العلم في النفس بلا قدرة أو نظر ، لأن الله قادر على كل شئ .

### الكليات :

وقبل أن نفصل آراء الفلاسفة في القرون الوسطى عن المعرفة نقول : إن هناك مسألة شغلت الأذهان خصوصاً في المنطق ، واشتهر بها المشتغلون بالفلسفة عموماً هي مسألة الكليات . هل الكليات لها وجود حقيقى خارجى أم أنها مكتسبة من النفس؟ والكليات كما هو معروف إلى جانب أنها الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ، لا ينبغي أن تؤخذ على هذا المعنى الاصطلاحى في المنطق وإنما نأخذها على معنى أوسع أى المعانى الكلية : والمعانى الكلية لا تخرج عن أن تكون إحدى هذه الكليات الخمس . مثال ذلك : إنسان كل من الكليات لأنه نوع ، وتحت هذا النوع الكلى يوجد زيد وعمرو وأفراد الإنسانية . فهل إنسان هذا المعنى الكلى له وجود حقيقى خارج العقل أو أننا اكتسبنا هذا المعنى من النظر إلى فلان وفلان ، ثم بعد هذا النظر والمشاهدة وبعد أن وصلنا إلى صفات عامة ، خلعنا على هذه الصفات العامة لفظاً يعبر عن هذه الصفات ، وسمينا هذا اللفظ إنسان؟ ومن هنا نجد أن الفلاسفة في القرون الوسطى انقسموا على أنفسهم قسمين :

الأول يقول إن هذه الكليات لها وجود حقيقى خارج العقل : أى أن إنسان هذا



المعنى الكلى له وجود حقيقى خارج العقل ، وهؤلاء يعرفون باسم الحقيقيين . والفريق الثانى يقول بأن هذه الكليات لاوجود لها خارج العقل ، وأنا وصلنا إليها بالاستقراء والمشاهدة والنظر إلى الأفراد الجزئية حتى تكونت عندنا المعانى الكلية ، وهؤلاء يعرفون باسم الاسميين . ونستطيع بسهولة أن نوازن بين رأى الفريق الأول القائلين بأن الكليات لها وجود حقيقى ، وبين رأى أفلاطون الذن كان يعتقد فى وجود المثل ، وأن لها وجوداً حقيقياً منه تستمد النفس الانسانية معرفتها .

### القديس أوغسطين :

نتكلم بعد هذا بالتفصيل عن رأى بعض الفلاسفة فى مسألة المعرفة . وأبرز هؤلاء فى الغرب القديس أوغسطين ولد سنة ٣٥٤ م ، وتوفى سنة ٤٣٠ م وقد نشأ فى مدينة من أعمال الجزائر ، وكان أبوه وثنياً ، وأمه مسيحية .

افتتح مدرسة فى قرطاجنه ثم توجه إلى روما حيث افتتح مدرسة أخرى . وله أثر عظيم فى المسيحية . ورأيه فى المعرفة أنها تتلأثم مع الدين ، وأن هناك طريقين للمعرفة: طريق الحواس الذى نعرف به الأشياء المألوفة ، وهو الطريق الذى يعيننا فى الحياة ؛ وطريق آخر يوصلنا إلى الحقائق الأولى وهى تلك الحقائق الدينية التى لايمكن أن تستفاد من الحواس . وهى عنده حقائق ثلاث : الله ، والنفس ، والملائكة . فهذه الأمور التى نسميها الإدراكات المعنوية تعرف بطريق الوحي أو الالهام ؛ كأن النور الآسهى هو الذى يضىء نفس كل إنسان يوجد فى هذا العالم ، فكأن مصدر المعرفة عنده ، هذه المعرفة اليقينية الحقة ، هو الله عن طريق الوحي ، أو الالهام ، أو القيص . إلى جانب ذلك كان يعتقد فى وجود الحقائق خارجة عن أنفسنا ، وأن لها وجوداً مستقلاً . وهذه الحقائق على أنواع : منها القوانين المنطقية ، فهذه أمور يقينية مستقلة عنا وكذلك الحقائق الرياضية ، ويذهب أبعد من ذلك فيجد أن الحقائق الفلسفية والحلقية

لها أيضا هذا الوجود الخارجى الحقيقى فمن الحقائق الخلقية مثلا طلب السعادة. وهذا كله مرجعه إلى الإيمان بوجود الله ، وبأن الله هو مصدر المعرفة .

ولكن الفلسفة المسيحية التى أخذت برأى القديس أوغسطين زمنا طويلا لم تقف عند هذا الحد الذى يعتمد على الدين من ناحية ، وعلى أفلاطون وأفلوطين من ناحية أخرى ، ذلك أن فلسفة أرسطو نفذت إلى أوروبا عن طريق شارحه الأكبر ابن رشد ، فى القرن الثانى عشر الميلادى ، فكان لها أثر عظيم فى توجيه التفكير ، وفى نظرية المعرفة ، وفى العلاقة بينها وبين الدين .

ونحن نعلم أن فلسفة أرسطو بناء عظيم ، محكم الأجزاء ، لايسهل على الفلاسفة نقده أو نقضه . ونحن نعلم أيضا أن أرسطو مجد العقل الانسانى ، وأقام المعرفة كلها على أساس من بنائه . وهو صاحب المنطق ، وصاحب القياس ؛ ورأيه لايتسلم كل الملاءمة مع الدين ، لأنه يجعل الله فى ناحية ، والعالم فى ناحية أخرى . ويجعل العالم قديما بقدم الله ، والصلة الوحيدة بينهما هى أن الله محرك لهذا العالم ؛ ولكنه لايحركه قصدا ، بل العالم هو الذى يتحرك إليه شوقا . لهذا السبب اجتهد رجال الدين فى القرون الوسطى ، سواء أ كانوا من المسيحيين أم من المسلمين ، فى أن يوفقوا بين آراء أرسطو والدين بقولهم : إن هناك طريقين للمعرفة طريق العقل والبرهان ، وطريق الوحي والإيمان . فأصل المعرفة الانسانية موجود فى الحواس ، والعقل قادر على انتزاعها من المحسوسات . ونصل بطريق الوحي إلى معرفة المسائل الأساسية فى الدين كخلود النفس ووجود الله . أما العالم الاسلامى فإذا كان يشبه التفكير المسيحى فى مسائل كثيرة نوهنا عنها كمسألة السكليات ، ومسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة ، ومسألة التصوف وما فيه من معرفة تستفاد عن طريق الالهام ، فيفترق عن التفكير المسيحى بمسائل تتصل بطبيعة الاسلام ، منها ظهور مذهب أهل السنة أو أهل الجماعة .



## المعرفة عند أهل السنة :

وهو مذهب يختلف عن مذهب المتكلمين وعن مذهب الأشاعرة، لأن الأشاعرة من المتكلمين . ولهذا السبب يجب أن نأخذ في البنا دائما أن هناك في الاسلام مذهبيا خاصا يعرف بمذهب أهل السنة ، وأصحاب الحديث ، ولا ينبغي ان نخلط بينه وبين الأشاعرة كما يفعل الكثيرون . فما هو مذهب أهل السنة أو أصحاب الحديث ، وما طريقهم في المعرفة ؟ أما مذهب أهل السنة فإنهم يعتمدون أولا على الكتاب ، أى على القرآن ؛ ثم على الأحاديث المبينة للكتاب . واعتمادهم على الحديث اعتماد عظيم ، ولذلك يقولون يجب على المسلم الاتباع، ونكره فيه الابتداع ، أى الخروج على ما جاء في القرآن والحديث ، ولا نعني بذلك الخروج السافر لأن صاحبه كافر ، وإنما نعني تأويل ما جاء في الكتاب ثم عدم الأخذ بالسنة النبوية، بمعنى أن يأخذ المسلم بعقله وفكره واجتهاده فيحاول أن يؤول الحديث كما يحاول أن يؤول نصوص القرآن، وهذا ما يسمى بالابتداع . وهذا المذهب الذى جرى عليه الجمهور يقدم الكتاب ، ثم السنة ، ثم إجماع الفقهاء أو الصحابة في عصر من العصور في مسألة من المسائل . هذا المذهب يقضى على الإنسان المسلم بالتقليد وعدم التفكير، على الأقل بالنسبة للجمهور، ويجعل المعرفة موجودة وجودا خارجيا مستقلا لأن المعرفة، والذى مهمهم منها المعرفة الدينية، مدونة في نصوص القرآن، والأحاديث النبوية ، وإجماع المسلمين . إذن فما هو السبيل إلى تحصيل المعرفة، وإلى تحصيل أهم جزء من أجزاء المعرفة ، وهو معرفة الحق سبحانه وما يتعلق به ، وما أمر به ، ونهى عنه ؟ الطريق إلى ذلك هو « الحفظ » فينبغى أو يكفى أن تحفظ القرآن ، ثم تحفظ الحديث ، حتى تتفقه كما يتفقه رجال الدين ؛ وإذا لم تستطع فعليك أن تسأل فقيها من

الفقهاء . ولذلك قالوا إن طريق الاجتهاد بعد ظهور أصحاب المذاهب الأربعة مالك ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل قد أغلق ، والناس من بعدهم مقلدون . ولهذا السبب هاجم أهل السنة وأصحاب الحديث كل ما خرج عما جاء في الكتاب والسنة والصدر الأول من الاسلام . فالمنطق علم من العلوم من اشتغل به فقد كفر ، لأن النبي لم يشتغل بالمنطق ، وكذلك الصحابة . وكذلك الفلسفة وكل شيء جديد .

وهذا لا يعني أن أصحاب الحديث لا يقرون الحواس ، وأنها مصدر من مصادر المعرفة ، بل يعدون أن المعرفة الحسية هي معرفة خاصة بالحياة اليومية المألوفة . والفرق بين أصحاب الحديث وأوغسطين هو أن أوغسطين ومن تابعه يأخذون المعرفة بالالهام عن الله ، كأن هذه المعرفة شيء خفي يلوح للمرء إذا صفت نفسه ، واتصلت بالخالق . أما أصحاب الحديث فلا يأخذون المعرفة بالالهام ، ولا تهبط عليهم بالوحي ، لأنها موجودة ظاهرة لكل من أراد أن يطلع عليها في الكتاب أو السنة .

قال البخاري . باب . العلم قبل القول والعمل ، لقول الله تعالى « فاعلم أنه لا إله إلا الله » فبدأ بالعلم ، وأن العلماء هم ورثة الأنبياء ورثوا العلم ، من أخذه أخذ بحظ وافر ، ومن سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة . وقال جل ذكره « إنما يخشى الله من عباده العلماء » وقال « وما يعقلها إلا العالمون وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » وقال « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » وقال النبي صلى الله عليه وسلم : من يرد الله به خيرا يفهمه . وإنما العلم بالتعلم . وقال ابن عباس : كونوا ربانيين حكماء فقهاء . ويقال الرباني الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره .

قال السكرماني في شرحه على البخاري ، إنما العلم بالتعلم ، وفي بعضها بالتعليم ، أي ليس العلم المعتبر إلا المأخوذ من الأنبياء وورثتهم على سبيل التعلم والتعليم . فيفهم منه



أن العلم لا يطلق إلا على علم الشريعة . ولهذا لو أوصى رجل للعلماء لا يعرف إلا على أصحاب الحديث والتفسير والفقهاء .

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، يا كميل بن زياد ، إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها . فاحفظ عني ما أقول لك :

الناس ثلاثة ؛ فعالم رباني ، ومتعلم على سبيل النجاة ، وهمج رعاع ، أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح ؛ لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق . يا كميل ؛ العلم خير من المال ، العلم يحرسك وأنت تحرس المال . . . هلك خزان الأموال وهم أحياء والعلماء باقون ما بقي الدهر .

وكلام الإمام علي بن أبي طالب يؤيد ما نذهب إليه في نظرية المعرفة ، فهو يجعل معرفة الله على رأس كل معرفة ، ويطعن في المقلدين . وقد فسر ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة العلم المقصود بالعلوم الدينية وسبيلها الشرع كما يذهب أهل السنة .

### المتصوفة :

ثم نجد بعد ذلك عدة فرق لها آراء مختلفة في المعرفة هي المعتزلة والأشاعرة والمتصوفة والفلاسفة ، ولكل فريق من هؤلاء مذهب في المعرفة يتلاءم مع جملة مذهبه . أما طريق المتصوفة في المعرفة فيتلاءم مع مذهبهم ، وهو التصوف . والراجح أن الصفاء صفاة النفس لتصل بذلك إلى معرفة الله . وطريقهم هذا يختلف تمام الاختلاف عن طريقة المتكلمين أو الفلاسفة ، لأن كليهما يعتمد على العقل أما المتصوفة فيسلكون طريق الذوق أو القلب . أي أنهم سمو الحاسة التي توصلهم إلى المعرفة الذوق ؛ وجعلوا محالها القلب مجازا ، لا يقصدون بالقلب القطعة من اللحم ، ولكن باطن النفس . والمتصوفة

أقسام فمنهم من ينظر إلى المشكلة السكونية في إدراك معرفة الخالق ومعرفة العالم ، نظرة عليا تعتمد على تفكير عميق ، فقسّموا المعرفة قسمين والعلم علمين : علم أدنى نستطيع أن نعرفه بالحواس وبالاطلاع والتعلم ، وعلم يسميه الغزالي العلم اللدني تفسيراً للآية المشهورة « وآتيناهم من لدنا علماً » . هذا النوع الثاني من العلم أو المعرفة هو الذي يعيننا الآن كيف يتم ؟ وكيف يحصل ؟ هو نوع من الفتوحات الربانية كأنه فيض إلهي يختص به الله بعض العباد الذين يمتازون بالتقوى والصلاح والتصوف . أي من يسلك طريق التصوف الذي يصوره المتصوفة ينتهي به الأمر إلى هذا النوع الأخير من المعرفة . وهم لا يؤكّدون حصوله لأنه ليس بأيديهم ، بل هو من عند الله . والغزالي يرتب هذا العلم الأعلى على العلم الأدنى أي أنه لا بد أن يحصل المرء في بدء حياته العلوم المختلفة . ولكن فريقاً آخر من المتصوفة زعم أنه يكفي أن يصفى الإنسان نفسه ، ويسلك طريق المقدمات المذكورة عندهم كالزهد والعبادة ، حتى إذا صفت نفسه هبط عليه هذا العلم .

### المتكلمون :

أما المتكلمون فأنهم رجعوا إلى العقل ، لا على المعنى الذي كان يقصده الفلاسفة ، الذين يجعلون طريق العقل هو المنطق ، بل على طريقهم هم أي النظر إلى المعاني وإلى الأشياء ، فما استحسنه العقل كان حسناً وما استقبجه العقل كان قبيحاً . وهذه هي نظرية المعتزلة المشهورة بنظرية الحسن والقبح العقليين ، ولذلك قالوا إن الله حين أمر في كتابه بما أمر ونهى عما نهى ، كان ذلك طبقاً لما يستحسنه العقل ويستقبجه . ويقولون أيضاً إن مرجع الناس قبل الشرائع هو العقل وبهذا المعنى نظروا إلى الله ولكن اعتماداً على مبدء أو أساس هو القرآن ؛ وهذا هو الفرق بينهم وبين الفلاسفة : فالفلاسفة



لا يعتمدون على شيء من الكتاب ، وإنما يرجعون إلى العقل فقط أما المتكلمون فإنهم يتخذون القرآن أساساً ثم يفسرونه بالعقل ، وقد يشتطون في تأويل ما جاء فيه ولكن اعتمادهم على القرآن . والفريق الثاني من المتكلمين هم الأشاعرة وهؤلاء يعتمدون على العقل ؛ ومن أقوالهم معرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب . إذا كان المعتزلة أوجبوا على الله العدل ، وأوجبوا عليه أن يكافي المحسن وأن يعاقب المسيء طبقاً للوعد والوعيد ، فإن الأشاعرة نزهوا الله عن هذا الإلزام والوجوب فقالوا الله يثيب المحسن بفيض فضله ويعاقب المسيء بمحض عدله . فإذا شئنا أن نرتب هذه المذاهب الثلاثة نجد أن أهل السنة يعتمدون على الكتاب والسنة ، ويتقيدون بهما تقيداً حرفياً ، ولا يحاولون النظر إلى ماهية أبعاد من هذا بل حرموا الجدل في المسائل الإلهية لأنه قد ينتهي إلى التفكير ؛ والمعتزلة يجعلون طريقهم إلى المعرفة الكتاب والسنة يؤولونه بالعقل إلى أوسع مدى ، ولذلك قيل عن المعتزلة إنهم أحرار المفكرين في الإسلام . والأشاعرة يعتمدون أيضاً على الكتاب والسنة يجعلون العقل في مرتبة تالية للشرع ولا يعمقون أو الجدل في المسائل الإلهية وما يدور حولها ، كما يحاول أهل السنة .  
ويكفي أن نعلم أن للأشعري كتاباً اسمه « استحسان الخوض في علم الكلام »

### الفلاسفة :

ونخلص إلى الفريق الأخير وهم الفلاسفة ، وهؤلاء طريقهم مخالف تماماً للسابقين من المسلمين ، فهم يعتمدون على العقل فقط ولا يجعلون القرآن مبدءاً يعتمدون عليه ، كما أنهم فصلوا المعرفة قسمين : قسم يدرك بالعقل ويسمى الحكمة ، وقسم يدرك عن طريق النصوص كالقرآن والسنة ويسمى الشريعة . فلما أراد المسلمون تكفير الفلاسفة وهاجموهم اضطر الفلاسفة إلى الدفاع عن أنفسهم ، وألف ابن رشد كتابه فصل المقال

فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . فالطريق العقلي الذي سلكه الفلاسفة هو الرأي الذي نقل عن أرسطو ؛ ولهم في ذلك مباحث كثيرة أضافت الشيء الكثير إلى هذا العلم ، ولكن أكبر اعتمادهم في المنطق كان على القياس لأنه هو الموصل إلى اليقين . وعلى أي أساس يعتمد القياس ، وكيف تصل من هذا القياس إلى النتائج المستمدة منه ؟ هذه مسائل تعد من صميم نظرية المعرفة . القياس يقوم على مقدمات ، وصحة المقدمات تثبت إذا كانت بديهية ، وهنا انصرف البحث إلى هذه البديهيات كالكل أكبر من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، هل هذه البديهيات يعرفها الانسان بالفطرة لأنها من طبيعة العقل أو يكتسبها بالتجربة ؟ وإذا كان العقل قائما على هذا البديهيات ويستطيع بالقياس أن يرتب المقدمات ليصل منها إلى النتائج ، فكأن الانسان يستطيع أن يصل بنفسه وتفكيره إلى معرفة كل شيء . ولبست به حاجة إلى الله . ثم نظروا في العقل ما هو ومن أي شيء يتركب ، وكيف تصل إلينا المعاني المختلفة ؟ وأغلب الفلاسفة اعتمدوا على نظرية أرسطو في العقل التي قال فيها بأن العقل نوعان منفعل وفعال : فالعقل المنفعل هو الذي يدرك المعقولات التي يجردها عن المحسوسات كما إدراكه أن هناك لونا هو اللون الأحمر بعد النظر إلى عدة أشياء محسوسة فيها هذا اللون . أما العقل الفعال فنزلته عند أرسطو أنه هو الذي يخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل لأن كل شيء عند أرسطو يخرج من القوة إلى الفعل ، يحتاج إلى محرك ، أو إلى فاعل . فالعقل الفعال هو الذي يحرك العقل المنفعل حتى يصل به إلى هذه المعقولات . وقال أرسطو إن العقل الفعال مفارق ، أي مفارق للبدن ، خالد . ولم يزد أرسطو على هذه الجملة ، وهي أن العقل الفعال مفارق : وعلى هذا الأساس أي على أساس هذه العبارة الوحيدة ، اعتمد المفسرون والفلاسفة ومنهم فلاسفة المسلمين ، وفسروها تفسيراً واسعاً يلائم الدين فقالوا بأن العقل الفعال ، وهو أسمى جزء في العقل الانساني ، يفارق فيتصل بالعقل



الإلهي ، ومنه يستمد المعرفة . وهذه هي نظريتهم المشهورة بنظرية اتصال العقل  
الفعال بالعقل الكلي .

### نظرية المعرفة في عصر النهضة

اهتم جاليليو بالعلم الطبيعي فوجد أن الاعتماد على أفاريل وأرسطو في هذا العلم لا قيمة  
لها ، وإنما يكتسب العلم الطبيعي بطريق المشاهدة . فطريق المعرفة الحواس على أن  
تصحبه آلات تضبط التجارب . وهذا الطريق هو الذي اعتمد عليه العلم الحديث ،  
فجعل سبيل المعرفة العلمية الاستناد إلى المشاهدة الخارجية . فنحن إذن نكتسب المعرفة  
من الخارج .

وعلى هذا الأساس أقام بيكون فلسفته ومذهبه . فهو الذي بين الأسباب التي يقع  
فيها العقل البشري في الخطأ ، ثم بين بعد ذلك أن المعرفة لا بد أن تستند إلى  
مشاهدات واسعة جدا في الطبيعة ، تصحبها التجارب ، حتى نصل إلى معرفة القوانين  
الطبيعية .

ولكن إلى جانب هذه النزعة العلمية التي ابتدأ بها جاليليو وتابعه بيكون والتي  
تجعل أساس المعرفة المشاهدة والتجارب ، نجد مدرسة أخرى تناقض هذه النزعة تمام  
التناقض . على رأس هذه المدرسة ديكرت فيلسوف القرن السابع عشر الذي كان عقليا  
يسلك إلى المعرفة سبيلا يختلف عن سبيل هؤلاء العلماء ، وهو سبيل لا بد أن يأخذ به  
كل من يريد أن يقيم فلسفة عقلية أوروحيية ، إذا اعتبرنا أن العالم ليس ماديا فحسب .  
فعند ديكرت أن العالم نوعان مادة وفكر ، جوهرها مختلف كل الاختلاف . والطريق  
الذي يعرف به الفكر أو المعقولات ، ليس طريق المشاهدة الخارجية ولا طريق التجارب  
لأن المشاهدة والتجربة قد توصلنا إلى معرفة الأشياء المادية ، والعالم المادي لا نستطيع

أن نعرفه معرفة يقينية . أما الذي نستطيع أن نعرفه معرفة يقينية ، وأن تتأكد منه ، بعد أن نفكر في كل شيء ، فحقيقة واحدة هي حقيقة فكرية عقلية . وأول حقيقة من الحقائق التي استطاع ديكارت أن يعرفها ، وأن يؤمن بها ، هي معرفة نفسه لاجسمه . وذلك تفسير قوله أنا أفكر إذن أنا موجود . وقد أبصر ديكارت هذه الحقيقة بما سماه الحدس ، ثم انتقل ديكارت من اثبات وجود نفسه إلى اثبات وجود الله بعدة براهين أهمها برهان الكمال ، أي أننا نشعر في أنفسنا بالنقص وتتصور الكمال ، وحيث أننا نتصور الكمال فالكمال موجود ، فلسنا نحن بكاملين لأننا نشعر بهذا النقص ، أما هذا الكمال الموجود فهو الله . والذي يهمننا في ديكارت أنه جعل المعرفة تقوم على مقدمات بديهية أشبه بالبدهيات الرياضية بل هي البدهيات الرياضية ، لأن طريق ديكارت في المعرفة طريق رياضي بحث وبراينه براهين رياضية ، لأنها أوثق البراهين ؛ وكان ديكارت يعتقد أن هذه البدهيات موجودة بالفطرة في أنفسنا ، ونستطيع أن نعرفها بالنظر إلى أنفسنا بطريق الحدس . ومن هنا قامت المدرسة الديكارتية على أساس وجود بعض أنواع المعرفة فطرية في النفس .

### المدرسة الإنجليزية :

وهذا هو السبب في أن طائفة أخرى من الفلاسفة وهم أصحاب المدرسة الإنجليزية لوك ، وهوبز ، وبركلي ، وهيوم نهضوا جميعا ينظرون في جوهر العقل ، وهل كما يقول ديكارت فيه معارف فطرية ؟ وكيف نكتسب المعرفة ؟ وبذلك تعد هذه المدرسة أول من نظر إلى العقل البشري ، وحلله تحليلا دقيقا . ووضعوا الأفكار الموجودة في عقولنا تحت المشرحة ففتحوا بذلك آفاقا جديدة في الفلسفة ؛ وفي نظرية المعرفة بوجه خاص وهي النظرية الجوهرية في الفلسفة اليوم . ويكفي أن نعرف أن كنت الفيلسوف هو



الذي قال عن هيوم إنه هو الذي أيقظه من سبات الاعتقادات. ونحب أن نبسط آراءهم بعض الشيء ، فهم جميعا ينكرون إنكارا تاما أن المعرفة فطرية . وعندهم أن الأفكار التي تصل إلى الذهن إنما تصل عن طريق الحواس ثم تتجمع هذه الاحساسات، وتستحيل أفكارا ، وتصاغ هذه الأفكار صياغة جديدة داخل العقل. ومن أقوال لوك « لا شيء في العقل لم يكن قبل ذلك في الحس » وبذلك يصبح مصدر المعرفة عنده الاحساسات . أما بركلي فأرأيه أغرب ، وأكثر عمقا ، فهو ينكر المادة إنكارا تاما ، ولذلك فهو على رأس الفلسفة المثالية . فنحن حين ندرك في عقولنا معنى من المعاني مستمدا من الأشياء الخارجية المادية ، فنحن إنما ندرك عقولنا ولا وجود للمادة إلا في العقل . أما العالم المادي فموجود ، لأنه موجود في العقل الإلهي . فإذا عرفنا أن بركلي من رجال الدين فإنه يرتب عن ذلك أن عقولنا أيضا نفتح من العقل الإلهي ، وعن هذا الطريق نعرف الأشياء الخارجية .

أما هيوم فإنه نظر إلى طبيعة العقل وإلى طبيعة الأفكار الموجودة في العقل، فوجد أن الفلاسفة يقولون بأن من مبادئ العقل ما نسميه السببية أي اتصال الأسباب بالمسبب وهو مبدأ من المبادئ العقلية، وعلى أساسه تقوم العلوم المختلفة. إلا أن هيوم قال بأن اتصال السبب بالمسبب ليس اتصالا ضروريا ، أو ناشئا من العقل ، بل هو اتصال نشأ عن العادة : فقد ألفنا باستمرار أن نرى أشياء تسبق أشياء فنقول عن السابق إنه سبب، وعن اللاحق نتيجة . هذه هي الانتقادات التي وجهها هيوم في عمق إلى طبيعة العقل وما فيه من أفكار ومبادئ كانت أساسا للفلسفة النقدية ، وكانت أساسا لفلسفة كنت فيما بعد . وفلسفة كنت فلسفة نقدية كما نعلم ، فله كتابان أحدهما يسمى نقد العقل الخالص ، والثاني نقد العقل العملي، وكنت كما قلنا هو أعظم من تكلم في نظرية المعرفة . وإنما الذين مهدوا له هذا الكلام هم الفلاسفة الإنجليز من جهة ، وفلسفة

ديكارت وتلاميذه من جهة أخرى من القائلين بالفطرة في المعرفة. وعلى حين أن الفلسفة الانجليزية تنفي نفيا تاما أن المعرفة فطرية فإذا بنا نرى أن كنت تقول بأن العقل يتركب من صور فطرية تتلقى الأشياء الخارجية ، فتصوغها في هذه الصور العقلية . فالمحسوسات تصاغ في قالبين عقليين هما المكان والزمان .

### برجسون :

وقد ظهر في العصر الحديث مذهبان جديدان جديران بالاعتبار، على رأس الأول برجسون ، ومذهب الثنائي أمريكي وهو البراجماتزم . وبين هذين المذهبين أوجه من الشبه على الرغم من اختلافهما اختلافا كبيرا . ووجه الشبه بينهما أنهما يعدان رد فعل على النزعة العامية التي سادت أوربا خلال القرن التاسع عشر . وبمقتضى هذا الاتجاه العامي قالوا إن المعرفة لا يكون موثوقا بها الا إذا قامت على المشاهدة الحسية والتجارب ، وكل ما خرج على هذا النطاق فهو كذب أو وهم . فكان العلم ينادى بما يسمى جبرية مطلقة ، أى أن هناك أسبابا ومسببات يتصل بعضها ببعض تمام الاتصال ، ولا مجال للحرية ، ولا مجال كذلك للغائية ، ولا شئء يمكن أن يعرف إلا إن كان قائما على الحواس .

ويرى برجسون أن العالم عالمان عالم الحس وعالم الشعور ، يقصد بالشعور العالم النفسى . فعالم الحس هو هذا العالم الذى يبحث فيه العلم الحديث بالملاحظة والتجارب وليس الأمر فى العلم أمر الملاحظة والتجربة فقد لاحظ العلماء وجربوا ، كما يلاحظ العوام ويجربون كل يوم ، ولكن الملاحظة والتجربة لا تكونان عاميتين إلا إذا خضعتا للقياس ، أى القوانين الرياضية . فإذا انتقلنا إلى عالم الشعور وجدنا الأمر فيه مختلفا . وظواهر الشعور لا يمكن أن تخضع للقياس ، وهذا هو السبب فى أنها خارجة



عن نطاق العلم الحديث بالشكل المعروف في العلوم الطبيعية ومحاولة العلماء قياس الشعور  
محاولة خاطئة. وفي الوقت نفسه هناك أمور يعرفها الوجدان في عالم الشعور بطرق مختلفة  
عن الطرق العلمية المستندة على الحواس ؛ ولا ينبغي أن ننكر هذه الظواهر لأنها  
تأتي عن طريق مختلف عن طريق الحواس. مثال ذلك الشعور عن بعد *Télépathie*  
أى إدراك الإنسان الأشياء البعيدة عنه في المكان ، أو توقعه أشياء في المستقبل أى في  
الزمان . وعند بعض الناس مواهب من هذا القبيل ثابتة . فما موقفا من مثل هذه  
الظواهر هل ننكرها أو نقبلها ؟ يقول برجسون إننا لا بد أن نصدق هذه الظواهر  
لأنها أحداث واقعة حقيقية ، كما نصدق ما يشاهد البصر من إحساسات ، ثم نحاول بعد  
ذلك أن نعلل هذه الظواهر . الخلاصة أن برجسون ومن ارتاد هذه المباحث ، يفسح  
المجال لطريق جديد من المعرفة ليس بطريق الحس بل هو طريق الوجدان  
أو البديهية يسميه برجسون بالحدس . ويرى بعض المحدثين أن هذا الطريق من  
المعرفة ، يجدر أن تختص به حاسة جديدة نسميها «الحاسة السادسة» من خصائصها أن  
تجعلنا نشعر بالأشياء عن بعد ، وأن نعرف المستقبل . والحاسة السادسة تختلف عن الفراسة  
لأن الفراسة من التفرس بمقتضى أمارات يراها صاحب الفراسة في وجوه الناس ،  
ونستطيع أن نستدل منها على ما خفي من أمور هؤلاء الناس ؛ فالمعرفة في الفراسة تقوم  
على الاستقراء والقياس المنطقي .

### البراجماتزم :

وصاحب مذهب البراجماتزم هو العالم النفساني وليم جيمس . وبمقتضى هذا المذهب  
انعكست نظرية المعرفة فبدلاً من أن تقدم المعرفة ثم يرب عليها العمل بعد ذلك ، قدموا  
العمل أولاً ثم استخلصوا منه المعرفة ، ومن هنا أجازوا جميع الظواهر ، وأدخلوا الدين

مثلا في نطاق المعرفة . وطبقا لهذا المذهب ينبغي أن نقبل ونقر الدين ثم نستخلص منه طريق المعرفة ، فنجد أن طريق المعرفة الدينية بمقتضى هذا الدين العملي ليس هو الطريق العلمي ، ولكن لا بد أن نفترض وجود ما يشبه الحاسة الدينية هي التي جعلت المجتهد يعتقد ويؤمن بالأديان . ومن هنا نجد نوعا من الشبه بين هذا المذهب ومذهب برجسون من هذه الناحية ، وهي الاعتراف بوجود ظواهر خارجة عن نطاق العلم ، وسبيل معرفتها يختلف عن السبل المعروفة في العلم أي الملاحظة والتجربة .

و يقوم جوهر فلسفة وليم جيمس على البحث في « الشعور » حتى لقد أصدر رسالة صغيرة عام ١٩٠٤ بعنوان « هل يوجد الشعور » ، أنكر فيها ما جرى عليه الفلاسفة من قديم الزمان من التفرقة بين الذات والموضوع ، أي بين الذات التي تشعر وتعقل ، وبين موضوع المدركات عن الأشياء الخارجية ، وهي خارجية عن الذات . وتم المعرفة في اصطلاح الفلاسفة عندما تتصل الذات بالموضوع وبذلك تصبح المعرفة هي العلاقة بينهما ، ونستطيع أن نسمى الذات بالعارف ، والموضوع بالمعروف ، والعلاقة بينهما بالمعرفة . مثال ذلك أنت تقرأ الآن هذا الكتاب ؛ فأنت هو الذات أي العارف ، والكتاب هو الموضوع أو المعروف ، وبينك وبين هذا الكتاب المعرفة به . وكانوا يقولون إن العارف عقل أو نفس ، وأن المعروف شيء مادي أو معقول آخر يصبح هو والعقل الذي يعرف شيئا واحدا . هناك إذن ثنائية في المعرفة تميز بين العقل والمعقول أو المادة . وعند وليم جيمس أن القول بالنفس صدى للفلسفة القديمة ، والقول بالشعور كشيء مستقل نظرة عقيمة ، وأنه لا وجود إلا للتجربة الخالصة *Pure experience* وليست المعرفة إلا صلة بين تجربتين ، وليس في باطن النفس هذه الثنائية بين ذات تعرف ، وموضوع يعرف . ثم يقول بعد ذلك إن التجربة الخالصة هي تيار الحياة الدائم الجريان الذي يمهد فيما بعد للتفكير والتأمل .



ومذهب جيمس في الشعور من أنه التجربة المتصلة هو أساس نظريته في البراجماتزم  
وعنده أن المهم هو صدق الأفكار النافعة للإنسان في دينه وأخلاقه . والأفكار الصادقة  
أو الصحيحة ، هي التي تتلاءم مع التجربة ولا تخالفها ، وما دام الإنسان ينتفع منها

Profitable to our lives

### كلمة أخيرة :

والخلاصة في نظرية المعرفة أنها أهم جانب بقي للفلسفة : أن تبحث في هذه الطرق  
التي توصل الإنسان إلى المعرفة بالعالم الخارجي أو بالعالم الباطني . واقتضى هذا منذ  
ظهور هيوم ، وكنت على وجه خاص ، النظر في هذه الأداة التي بها نعرف العالمين .  
وهذه الأداة هي العقل ؛ ثم نظروا هل محتويات العقل أصلها ناشيء عن الاحساسات  
والتجارب ؟ كأن العقل كالصفحة البيضاء ليس فيه شيء حتى تصل إليه هذه التجارب  
فتسكون كل معرفة مكنسبة ؛ أو أن العقل يتركب من بعض الأفكار البديهية مما يجعلنا  
ننظر إلى العقل باعتبار أن فيه معلومات فطرية . وهذه مسألة من أدق المسائل مما يقتضى  
النظر إلى العقل ، وكيف ينظر العقل إلى نفسه ، وكيف يعقل العقل ذاته ، وهل العقل  
والشعور شيء واحد ، أم العقل شيء ، والشعور شيء آخر ؟ وهنا انتهت مباحث المحدثين  
إلى القول ، أو إلى افتراض طريق جديد يوصل إلى المعرفة إلى جانب الطريق العقلي ، هو  
طريق الذوق أو الوجدان أو البديهية . ولا تزال هذه المشكلة ، مشكلة المعرفة ، مفتوحة  
الأبواب في الفلسفة .

## فهرس

	صفحة
كلمة المؤلف	٣
القسم الأول	٥
لفظ الفلسفة	٧
١٠ كيف نفهم الفلسفة	
تطور الفلسفة	١١
الفلسفة اليونانية :	١٢
١٣ - سقراط - ١٥ أفلاطون - ١٨ أرسطو - ٢١ الفلسفة بعد أرسطو	
٢٣ - الرواقية - ٢٥ الرومان	
٢٩ الفلسفة الإسلامية	
منزلة الفلسفة اليونانية	
٣٠ - فلسفة إسلاميه أم عربية - ٣١ أصل الفلسفة الاسلاميه - ٣٣ اتهام	
الفلاسفة - ٣٤ العلم الإلهي - ٣٥ مميزات الفلسفة الإسلامية - ٣٥ خضوع	
الفلسفة للدين - ٣٦ الكلام - ٣٧ المعتزلة والأشاعرة - ٣٧ للتصوفه	
٣٨ - الفقه - ٣٩ العلم الطبيعي - ٤١ الكندي - ٤٣ الفارابي - ٤٤ إخوان	
الصفاء - ٤٨ ابن سينا	
٥٢ الفلسفة الحديثه	
٥٢ - عصر النهضة - ٥٢ الاتجاه الحديث - ٥٤ بيكون - ٥٥ ديكرت	
٥٧ انفصال العلوم عن الفلسفة	



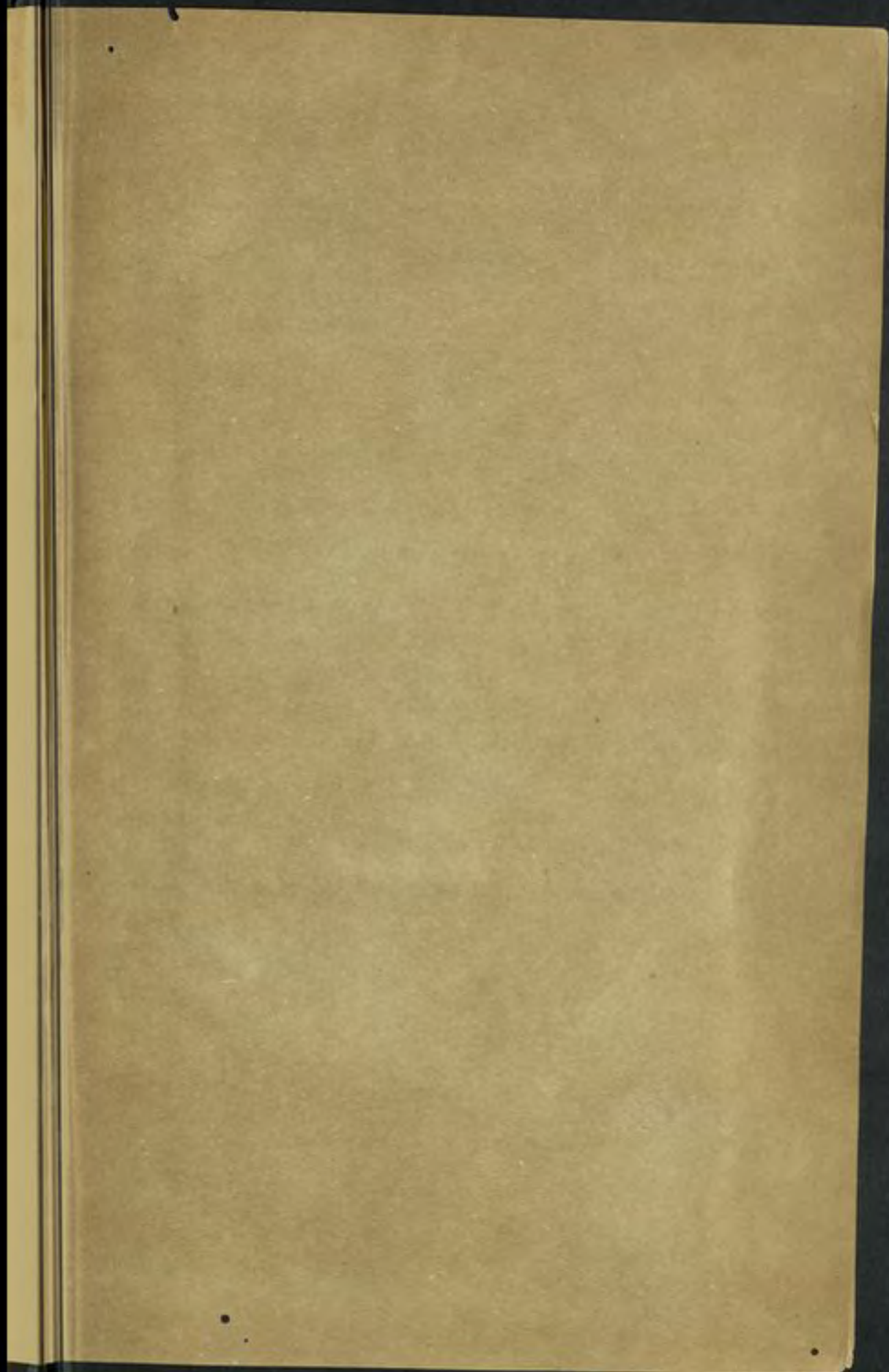
٥٨ - أسباب تأخر العلم ٦٠ - علم الرياضة - ٦١ علم الفلك - ٦٨ علم الكيمياء - ٦٩ - نظرية التصور - ٧٤ الفلسفة بعد انفصال العلوم - ٧٦ موضوع الفلسفة في العصر الحديث

القسم الثاني ٨٥

نظرية المعرفة ٨٧

٨٧ - المعرفة فطرية أم مكتسبة - ٩٠ من القدماء إلى كنت - ٩٢ الحقيقيون والإسميون - ٩٢ العقليون والتجريبيون - ٩٥ بعض الآراء الفطرية ٩٧ العوامل الثلاثة - ١٠٠ - المعرفة الرياضية - ١٠٢ مذهب كنت في المعرفة ١٠٥ - الزمان والمكان - ١٠٨ مناقشة مذهب كنت - ١١٠ العقل والشعور ١١٦ تطور نظرية المعرفة

مذهب الطبيعيين - ١١٧ الإنسان مقياس الأشياء - ١١٩ التعاريف السقراطية ١٢٠ - المثل الأفلاطونية - ١٢٢ منطق أرسطو - ١٢٤ - الأبيقورية والرواقية ١٢٥ تأثير الدين - ١٢١ الكلبيات - ١٢٧ القديس اغسطين - ١٢٩ المعرفة عند أهل السنة - ١٣١ المتصوفة - ١٣٢ للتسكاملون - ١٣٣ الفلاسفة ١٣٥ نظرية المعرفة في عصر النهضة - ١٣٦ المدرسة الانجليزية - ١٣٨ برجسون ١٣٩ البراجماتزم - ١٤١ كلمة أخيرة





1979

f





100:A28mA:c.1

الاهوانس، احمد فؤاد

معاني الفلسفة

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01001007

American University of Beirut



100  
A28mA

General Library

